التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب

للإمام

فخر الدين الرازي

٥٤٤-٦٠٤هـ

تحقيق

سيد عمران

المجلد السابع

دار الحديث

القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب

اسم الكتـــاب : التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)

اسم المؤلـــف : الإمام فخر الدين الرازي

اسم المحقـــق : سيد عمران

القطـــــع : ١٧×٢٤سم

عدد الصفحـات : ٤٤٠ صفحة مجلد ٧

عدد المجـلدات : ١٦ مجلدا

سنة الطبـــع : ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م

رقـــم الإيـــداع : ١٦٠٦٥ / ٢٠١٢ م

الترقيـم الدولي : ٤-٤٢٢-٣٠٠-٩٧٧-٩٧٨

6 222007 704161

دار الحديث

طبـــع . نشـــر . توزيـــع

١٤٠ شارع جوهر القائد أمام جامعة الأزهر تليفون : ٢٥٨٩٩٤٠٩ / ٢٥٩١٨٧١٩ / ٢٥٩١٩٦٩٧ فاكس : ٢٥٩١٩٦٩٧

www.darelhadith.com E-mail: info@darelhadith.com

باقي سورة الأنعام من الآية ٥٤ إلى الآية ١٦٥

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا فَقُلْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَـٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في قوله: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا﴾ فقال بعضهم: هو على إطلاقه في كل مَن هذه صفته. وقال آخرون: بل نزل في أهل الصُّفة الذين سأل المشركون الرسول عليه السلام طَرْدهم وإبعادهم، فأكرمهم الله بهذا الإكرام. وذلك لأنه تعالى نهى الرسول عليه السلام أولاً عن طردهم، ثم أمره بأن يكرمهم بهذا النوع من الإكرام. قال عكرمة: كان النبي ﷺ إذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول: «**الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ فِي أُمَّتِي مَنْ أَمَرَنِي أَنْ أَبْدَأَه بِالسَّلامِ**» وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن عمر لما اعتذر من مقالته واستغفر الله منها، وقال للرسول عليه السلام: ما أردت بذلك إلا الخير!! نزلت هذه الآية. وقال بعضهم: بل نزلت في قوم أقدموا على ذنوب، ثم جاؤوه ﷺ مُظهرين للندامة والأسف، فنزلت هذه الآية فيهم والأقرب من هذه الأقاويل أن تُحمل هذه الآية على عمومها، فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف.

ولي ههنا إشكال، وهو: أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يقال في كل واحدة من آيات السورة: إن سبب نزولها هو الأمر الفلاني بعينه؟

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا﴾ مشتمل على أسرار عالية، وذلك لأن ما سوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى، وآيات صفات جلاله وإكرامه وكبريائه، وآيات وحدانيته، وما سوى الله فلا نهاية له، وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل في الوقوف عليه على التفصيل التام، إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى، ثم يؤمن بالبقية على سبيل الإجمال، ثم إنه يكون مدة حياته كالسائح في تلك القفار، وكالسابح في تلك البحار، ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج تلك الآيات، وهذا مشرع جملي لا نهاية لتفاصيله، ثم إن العبد إذا صار موصوفًا بهذه الصفة فعند هذا أمَر الله محمدًا ﷺ بأن يقول لهم: ﴿سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ فيكون هذا التسليم بشارة لحصول السلامة. وقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ بشارة لحصول الرحمة عقيب تلك السلامة، أما السلامة فالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخالفات وموضع التغييرات والتبديلات، وأما الكرامات فبالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات المقدسات، والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقي إلى معارج سرادقات الجلال.

المسألة الثالثة: ذكَر الزجاج عن المبرد أن السلامة في اللغة أربعة أشياء، فمنها سلمت سلامًا وهو معنى الدعاء، ومنها أنه اسم من أسماء الله تعالى، ومنها الإسلام، ومنها اسم للشجر العظيم، أحسبه سمي بذلك لسلامته من الآفات، وهو أيضًا اسم للحجارة الصُّلبة، وذلك أيضًا لسلامتها من الرخاوة. ثم قال الزجاج: قوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ﴾ السلام هاهنا يحتمل تأويلين: أحدهما: أن يكون مصدر سلمت تسليمًا وسلامًا، مثل السراح من التسريح، ومعنى سلمت عليه سلامًا: دعوت له بأن يَسْلم من الآفات في دينه ونفسه، فالسلام بمعنى التسليم. والثاني: أن يكون السلام جمع السلامة، فمعنى قولك السلام عليكم: السلامة عليكم. وقال أبو بكر بن الأنباري: قال قوم: السلام هو الله تعالى، فمعنى السلام عليكم: يعني الله عليكم، أي على حفظكم. وهذا بعيد في هذه الآية لتنكير السلام في قوله: ﴿فَقُلۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ﴾ ولو كان معرفًا لصح هذا الوجه. وأقول: كتبت فصولاً مشبعة كاملة في قولنا: (سلام عليكم) وكتبتها في سورة التوبة، وهي أجنبية عن هذا الموضع، فإذا نقلته إلى هذا الموضع كمل البحث، والله أعلم.

أما قوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: (كتب كذا على فلان) يفيد الإيجاب. وكلمة (على) أيضًا تفيد الإيجاب، ومجموعهما مبالغة في الإيجاب، فهذا يقتضي كونه سبحانه راحمًا لعباده رحيمًا بهم على سبيل الوجوب، واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب: فقال أصحابنا: له سبحانه أن يتصرف في عبيده كيف شاء وأراد، إلا أنه أوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم. وقالت المعتزلة: إن كونه عالمًا بقبح القبائح وعالمًا بكونه غنيًّا عنها - يمنعه من الإقدام على القبائح ولو فَعَله كان ظلمًا، والظلم قبيح، والقبيح منه محال. وهذه المسألة من المسائل الجلية في علم الأصول.

المسألة الثانية: دلت هذه الآية على أنه لا يمتنع تسمية ذات الله تعالى بالنفس، وأيضًا قوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ﴾[المائدة: ١١٦] يدل عليه، والنفس هاهنا بمعنى الذات والحقيقة، وأما بمعنى الجسم والدم فالله سبحانه وتعالى مقدس عنه؛ لأنه لو كان جسمًا لكان مركبًا والمركب ممكن، وأيضًا أنه أحد، والأحد لا يكون مركبًا، وما لا يكون مركبًا لا يكون جسمًا، وأيضًا أنه غني كما قال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ﴾ والغني لا يكون مركبًا، وما لا يكون مركبًا لا يكون جسمًا، وأيضًا الأجسام متماثلة في تمام الماهية، فلو كان جسمًا لحصل له مِثل، وذلك باطل لقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[الشورى: ١١] فأما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية، والحمد لله عليه.

المسألة الثالثة: قالت المعتزلة: قوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾ ينافي أن يقال: إنه تعالى يخلق الكفر في الكافر، ثم يعذبه عليه أبد الآباد، وينافي أن يقال: إنه يمنعه عن الإيمان، ثم يأمره حال ذلك المنع بالإيمان، ثم يعذبه على ترك ذلك الإيمان.

وجواب أصحابنا: أنه ضار نافع محيي مميت، فهو تعالى فَعَل تلك الرحمة البالغة وفَعَل هذا القهر البالغ، ولا منافاة بين الأمرين.

المسألة الرابعة: من الناس من قال: إنه تعالى لما أمَر الرسول بأن يقول لهم: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾ كان هذا من قول الله تعالى ومن كلامه، فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى قال لهم في الدنيا: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾ وتحقيق هذا الكلام أنه تعالى وعد أقوامًا بأنه يقول لهم بعد الموت: ﴿سَلَٰمٌ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ﴾ [يس: ٥٨] ثم إن أقواما أفنوا أعمارهم في العبودية حتى صاروا في حياتهم الدنيوية كأنهم انتقلوا إلى عالم القيامة، لا جرم صار التسليم الموعود به بعد الموت في حق هؤلاء حال كونهم في الدنيا. ومنهم من قال: لا، بل هذا كلام الرسول عليه الصلاة والسلام وقوله، وعلى التقديرين فهو درجة عالية.

ثم قال تعالى: ﴿أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن هذا لا يتناول التوبة من الكفر؛ لأن هذا الكلام خطاب مع الذين وَصَفهم بقوله: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ فثبت أن المراد منه توبة المسلم عن المعصية، والمراد من قوله: ﴿بِجَهَٰلَةٖ﴾ ليس هو الخطأ والغلط؛ لأن ذلك لا حاجة به إلى التوبة، بل المراد منه أن تقدم على المعصية بسبب الشهوة، فكان المراد منه بيان أن المسلم إذا أقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبًا ثم تاب منه توبة حقيقية، فإن الله تعالى يقبل توبته.

المسألة الثانية: قرأ نافع (أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ) بفتح الألف (فإنه غفور) بكسر الألف، وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيهما، والباقون بالكسر فيهما: أما فتح الأولى فعلى التفسير للرحمة، كأنه قيل: كتب ربكم على نفسه أنه من عمل منكم. وأما فتح الثانية فعلى أن يجعله بدلاً من الأولى، كقوله: ﴿أَيَعِدُكُمۡ أَنَّكُمۡ إِذَا مِتُّمۡ وَكُنتُمۡ تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَنَّكُم مُّخۡرَجُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٥] وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ﴾ [الحج: ٤] وقوله: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَمُوٓاْ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ٦٣] قال أبو علي الفارسي: مَن فَتَح الأولى فقد جعلها بدلاً من الرحمة. وأما التي بعد الفاء فعلى أنه أضمر له خبرًا تقديره، فله أنه غفور رحيم، أي فله غفرانه، أو أضمر مبتدأ يكون (أن) خبره كأنه قيل: فأمره أنه غفور رحيم. وأما مَن كسرهما جميعًا فلأنه لما قال ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾ فقد تم هذا الكلام، ثم ابتدأ وقال (إنه من عمل منكم سوءًا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم) فدخلت الفاء جوابًا للجزاء، وكُسرت إنَّ لأنها دخلت على مبتدأ وخبر، كأنك قلت: فهو غفور رحيم. إلا أن الكلام، بأن أوكد هذا قول الزجاج.

وقرأ نافع الأولى بالفتح والثانية بالكسر؛ لأنه أبدل الأولى من الرحمة، واستأنف ما بعد الفاء. والله أعلم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ قال الحسن: كل من عمل معصية فهو جاهل. ثم اختلفوا: فقيل: إنه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه من العقاب. وقيل: إنه وإن علم أن عاقبة ذلك الفعل مذمومة، إلا أنه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل، ومن آثر القليل على الكثير قيل في العرف: إنه جاهل.

وحاصل الكلام أنه وإن لم يكن جاهلاً إلا أنه لما فعل ما يليق بالجهال أطلق عليه لفظ الجاهل.

وقيل: نزلت هذه الآية في عمر حين أشار بإجابة الكفرة إلى ما اقترحوه، ولم يعلم بأنها مفسدة ونظير هذه الآية قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ [النساء: ١٧].

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ﴾ فقوله: ﴿تَابَ﴾ إشارة إلى الندم على الماضي، وقوله: ﴿وَأَصْلَحَ﴾ إشارة إلى كونه آتيًا بالأعمال الصالحة في الزمان المستقبل. ثم قال: ﴿فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فهو غفور بسبب إزالة العقاب، رحيم بسبب إيصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾﴾

المراد: كما فصَّلنا لك في هذه السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر، فكذلك نميز ونفصِّل لك دلائلنا وحُجَجنا في تقرير كل حق ينكره أهل الباطل.

وقوله: ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ عطف على المعنى، كأنه قيل: ليظهر الحق وليستبين، وحسُن هذا الحذف لكونه معلومًا.

واختلف القراء في قوله: (لتستبين) فقرأ نافع: (لتستبين) بالتاء (وسبيل) بالنصب، والمعنى: لتستبين يا محمد سبيل هؤلاء المجرمين.

وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم: (ليستبين) بالياء (سبيل) بالرفع، والباقون بالتاء (وسبيل) بالرفع على تأنيث سبيل. وأهل الحجاز يؤنثون السبيل، وبنو تميم يذكّرونه. وقد نطق القرآن بهما فقال سبحانه: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٦] وقال: ﴿وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ [إبراهيم: ٣].

فإن قيل: لمَ قال: ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ ولم يذكر سبيل المؤمنين؟

قلنا: ذِكْر أحد القسمين يدل على الثاني، كقوله: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] ولم يذكر البرد. وأيضًا فالضدان إذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة، فمتى بانت خاصية أحد القسمين بانت خاصية القسم الآخر، والحق والباطل لا واسطة بينهما، فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين أيضًا لا محالة.

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ قُل لَّا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة ما يدل على أنه يفصل الآيات ليظهر الحق وليستبين سبيل المجرمين، ذكر في هذه الآية أنه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم فقال: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ وبيَّن أن الذين يعبدونها إنما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد، لا على سبيل الحجة والدليل؛ لأنها جمادات وأحجار، وهي أخس مرتبة من الإنسان بكثير، وكون الأشرف مشتغلاً بعبادة الأخس أمْر يدفعه صريح العقل. وأيضًا أن القوم كانوا ينحتون تلك الأصنام ويركّبونها، ومن المعلوم بالبديهة أنه يقبح من هذا العامل الصانع أن يعبد معموله ومصنوعه. فثبت أن عبادتها مبنية على الهوى ومضادة للهدى، وهذا هو المراد من قوله: ﴿قُل لَّا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ﴾ ثم قال: ﴿قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ أي إن اتبعت أهواءكم فأنا ضال وما أنا من المهتدين في شيء. والمقصود كأنه يقول لهم: أنتم كذلك. ولما نفى أن يكون الهوى متبعًا، نبَّه على ما يجب اتباعه بقوله: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ أي في أنه لا معبود سواه. وكذبتم أنتم حيث أشركتم به غيره.

واعلم أنه عليه الصلاة والسلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك، والقوم لإصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب، فقال تعالى: قل يا محمد: ﴿مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ﴾ يعني قولهم: ﴿اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأنفال: ٣٢] والمراد أن ذلك العذاب ينزله الله في الوقت الذي أراد إنزاله فيه، ولا قدرة لي على تقديمه أو تأخيره.

ثم قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ وهذا مطلق يتناول الكل. والمراد هاهنا: إن الحكم إلا لله فقط في تأخير عذابهم (يقضي الحق) أي القضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ أي القاضين، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: احتج أصحابنا بقوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ على أنه لا يقدر العبد على أمر من الأمور إلا إذا قضى الله به، فيمتنع منه فعل الكفر إلا إذا قضى الله به وحَكَم به. وكذلك في جميع الأفعال، والدليل عليه أنه تعالى قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ وهذا يفيد الحصر، بمعنى أنه لا حكم إلا لله. واحتج المعتزلة بقوله: (يقضي الحق) ومعناه أن كل ما قضى به فهو الحق، وهذا يقتضي أن لا يريد الكفر من الكافر، ولا المعصية من العاصي لأن ذلك ليس الحق. والله أعلم.

المسألة الثانية: قرأ ابن كثير ونافع وعاصم: ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾ بالصاد، من القصص، يعني أن كل ما أنبأ الله به وأمَر به فهو من أقاصيص الحق، كقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾ [يوسف: ٣] وقرأ الباقون: (يقض الحق) والمكتوب في المصاحف (يقض) بغير ياء لأنها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين، كما كتبوا ﴿سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق: ١٨] ﴿فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: ٥] وقوله: (يقض الحق). قال الزجاج: فيه وجهان: جائز أن يكون (الحقَّ) صفة المصدر، والتقدير: يقض القضاء الحق. ويجوز أن يكون (يقض الحق) يصنع الحق؛ لأن كل شيء صنعه الله فهو حق. وعلى هذا التقدير (الحقَّ) يكون مفعولاً به، وقضى بمعنى صَنَع، قال الهذلي:

وَعَلَيهِما مَسرودَتانِ قَضاهُما داودُ أَو صَنَعُ السَوابِغِ تُبَّعُ(١)

أي: صَنَعهما داود.

واحتج أبو عمرو على هذه القراءة بقوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ قال: والفصل يكون في القضاء لا في القصص.

أجاب أبو علي الفارسي فقال: القصص هاهنا بمعنى القول. وقد جاء الفصل في القول، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ [الطارق: ١٣] وقال: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] وقال: ﴿نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٨﴾ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾

اعلم أن المعني ﴿لَّوْ أَنَّ عِندِى﴾ أي في قدرتي وإمكاني ﴿مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ﴾ من العذاب ﴿لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ لأهلكتكم عاجلاً غضبًا لربي، واقتصاصًا من تكذيبكم به، ولتخلصت سريعا ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ وبما يجب في الحكمة من وقت عقابهم ومقداره، والمعنى: إني لا أعلم وقت عقوبة الظالمين، والله تعالى يعلم ذلك فهو يؤخره إلى وقته، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ يعني أنه سبحانه هو العالم بكل شيء، فهو يعجل ما تعجيله أصلح ويؤخر ما تأخيره أصلح.

---

(١) الشاعر أبو ذؤيب الهذلي تقدمت ترجمته.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: المفاتح جمع مِفتح ومَفتح، والمِفتح بالكسر: المفتاح الذي يُفتح به، والمَفتح بفتح الميم: الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مَفتح، قال الفراء في قوله تعالى: ﴿مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ﴾ [القصص: ٧٦]يعني خزائنه، فلفظ المفاتح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح، ويمكن أن يراد منه الخزائن: أما على التقدير الأول فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة؛ لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقفال، فالعالِم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك الأغلاق والأقفال - يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى ما في تلك الخزائن، فكذلك هاهنا الحق سبحانه لما كان عالمًا بجميع المعلومات عَبَّر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ: (مفاتيح) وأما على التقدير الثاني فالمعنى: وعنده خزائن الغيب. فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب، وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات، كما في قوله: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]. **وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فإنهم قالوا:** ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة. قالوا: وإذا ثبت هذا فنقول: الموجود إما أن يكون واجبًا لذاته، وإما أن يكون ممكنًا لذاته، والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى، وكل ما سواه فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته، وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع بإيقاعه، إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضًا. إذا ثبت هذا فنقول: علمه بذاته يوجب عمله بالأثر الأول الصادر منه، ثم عِلمه بذلك الأثر الأول يوجب عمله بالأثر الثاني؛ لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثاني، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فبهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة، ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته، لا جرم صح أن يقال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة.

ثم اعلم أن هاهنا دقيقة أخرى، وهي: أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال، وألفوا استحضار المعقولات المجردة، ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر، وقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ قضية عقلية محضة مجردة، فالإنسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدًّا، والقرآن إنما أُنزل لينتفع به جميع الخلق، فهاهنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة، فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالاً من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول

بمعاونة هذا المثال المحسوس - مفهومًا لكل أحد، والأمر في هذه الآية ورد على هذا القانون؛ لأنه قال أولاً: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر، والبحر، والحس، والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر، فذِكْر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول.

وفيه دقيقة أخرى وهي: إنه تعالى قَدَّم ذكر البر؛ لأن الإنسان قد شاهد أحوال البر، وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن. وأما البحر فإحاطة العقل بأحواله أقل، إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر، وطولها وعرضها أعظم، وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب.

فإذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه، ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ فيصير هذا المثال المحسوس مقويًا ومكملاً للعظمة الحاصلة تحت قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾. ثم إنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ بذكر البر والبحر، كَشَف عن عظمة البر والبحر بقوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيئة منه وهو قوله: ﴿وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ﴾ وذلك لأن الحبة في غاية الصغر، وظلمات الأرض موضع يبقى أكبر الأجسام وأعظمها مخفيًا، فيها فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها - لا تخرج عن علم الله تعالى البتة، صارت هذه الأمثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار إليه بقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ بحيث تتحير العقول فيها، وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مباديها. ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة، فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ وهو عين المذكور في قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾. فهذا ما عقلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية، ومن الله التوفيق.

المسألة الثانية: المتكلمون قالوا: إنه تعالى فاعل العالَم بجواهره وأعراضه على سبيل الإحكام والإتقان، ومن كان كذلك كان عالمًا بها فوجب كونه تعالى عالمًا بها. والحكماء قالوا: إنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالأثر، فوجب كونه تعالى عالمًا بكلها.

واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالمًا بجميع الجزئيات الزمانية؛ وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه، وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالأثر، فوجب كونه

تعالى عالمًا بهذه التغيرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة وزمانية، وذلك هو المطلوب.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ يدل على كونه تعالى منزهًا عن الضد والند، وتقريره: أن قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ يفيد الحصر، أي عنده لا عند غيره، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة أيضًا عند ذلك الآخر، وحينئذٍ يبطل الحصر. وأيضًا فكما أن لفظ الآية يدل على هذا التوحيد، فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه، وتقريره: أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر، والمؤثر الأول في كل الممكنات هو الحق سبحانه، فالمفتح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه، لكن العلم به ليس إلا له لأن ما سواه أثر والعلم بالأثر لا يفيد العلم بالمؤثر. فظهر بهذا البرهان أن مفاتح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه. والله أعلم.

المسألة الرابعة: قرئ: (ولا حبةٌ، ولا رطبٌ، ولا يابسٌ) بالرفع، وفيه وجهان: الأول: أن يكون عطفًا على محل (من ورقة) وأن يكون رفعًا على الابتداء، وخبره ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ كقولك: لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار.

المسألة الخامسة: قوله: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ فيه قولان: الأول: أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير. وهذا هو الصواب. والثاني: قال الزجاج: يجوز أن يكون الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق، كما قال عز وجل: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآۚ﴾ [الحديد: ٢٢]. وفائدة هذا الكتاب أمور: أحدها: أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات، وأنه لا يغيب عنه مما في السماوات والأرض شيء، فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقًا له. وثانيها: يجوز أن يقال: إنه تعالى ذكَر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهًا للمكلفين على أمر الحساب وإعلامًا بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء؛ لأنه إذا كان لا يهمل الأحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف، فبأن لا يهمل الأحوال المشتملة على الثواب والعقاب أَوْلى. وثالثها: أنه تعالى عَلِم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم، وإلا لزم الجهل، فإذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضًا تغييرها، وإلا لزم الكذب فتصير كتبة جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجبًا تامًا وسببًا كاملاً في أنه يمتنع تقدم، ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه: «**جَفَّ القَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إلى يَوْمِ القِيامَةِ**»(١) والله أعلم.

---

(١) صحيح: أخرجه أحمد في (مسنده) (١/ ٣٠٧)، حديث رقم (٢٨٠٤) من طريق عبد الله بن يزيد، حدثنا كهمس بن الحسن عن الحجاج بن الفرافصة قال أبو عبد الرحمن: وأنا قد رأيته في علي وأنا صبي رفعه إلى ابن عباس أو أسنده إلى ابن عباس قال: وحدثنا همام بن يحيى أبو عبد الله صاحب البصري، أسنده إلى ابن عباس وحدثني عبد الله

قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن كمال علمه بالآية الأولى بَيَّن كمال قدرته بهذه الآية، وهو كونه قادرًا على نقل الذوات من الموت إلى الحياة ومن النوم إلى اليقظة، واستقلاله بحفظها في جميع الأحوال وتدبيرها على أحسن الوجوه حالة النوم واليقظة.

فأما قوله: ﴿ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ ﴾ فالمعنى أنه تعالى ينيمكم فيتوفى أنفسكم التي بها تقدرون على الإدراك والتمييز، كما قال جل جلاله: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: ٤٢] فالله جل جلاله يقبض الأرواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت. وهاهنا بحث: وهو أن النائم لا شك أنه حي، ومتى كان حيًّا لم تكن روحه مقبوضة البتة، وإذا كان كذلك لم يصح أن يقال: (إن الله توفاه) فلا بد هاهنا من تأويل وهو أن حال النوم تغور الأرواح الحساسة من الظاهر في الباطن، فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن أعمالها، فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلاً عن بعض الأعمال، وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الأعمال. فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار، فصح إطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه. ثم قال: ﴿ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ﴾ يريد: ما كسبتم من العمل بالنهار، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤]والمراد منها الكواسب من الطير والسباع، واحدتها جارحة. وقال تعالى: و﴿ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الجاثية: ٢١]أي اكتسبوا. وبالجملة فالمراد منه أعمال الجوارح.

ثم قال تعالى: ﴿ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ أي يرد إليكم أرواحكم في النهار، والبعث هاهنا اليقظة. ثم قال: ﴿ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ أي أعماركم المكتوبة، وهي قوله: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: ٢] والمعنى يبعثكم من نومكم إلى أن تبلغوا آجالكم، ومعنى القضاء فَصْل الأمر على سبيل التمام،

قال: حدثني أبي ثنا ابن لهيعة ونافع عن بن يزيد المصريان عن قيس بن الحجاج عن حنش الصنعاني عن ابن عباس، ولا أحفظ حديث بعضهم عن بعض أنه قال: ثم كنت رديف النبي ﷺفقال... فذكره.

وأيضًا في (٢/ ١٩٧) من طريق عروة بن برديم عن ابن الديلمي عن عبد الله بن عمرو... به، ورواه أبو نعيم في (معرفة الصحابة) (١١/ ٣١٧)، حديث رقم (٣٥٨٤) من طريق علي بن علي الهاشمي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن جعفر... به، ورواه الطبراني في (الكبير) (١١/ ٢٢٣)، حديث رقم (١١٥٨٥)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٧/ ٢٠٣)، حديث رقم (١٠٠٠٠)، كلاهما من طريق إسماعيل بن عياش عن عمرو بن عبد الله مولى غفرة عن عكرمة عن ابن عباس... به، وابن أبي عاصم في (السنة) (١/ ٣١٣)، حديث رقم (٣٤٩) من طريق علي بن علي الهاشمي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن جعفر... به، ورواه الآجري في (الشريعة) (١/ ٣٨٨)، حديث رقم (٣٥١) من طريق ربيعة بن يزيد عن عبد الله بن الديلمي عن عبد الله بن عمرو بن العاص... به، وأورده الألباني في (الصحيحة) (١٠٧٦) وقال: صحيح.

ومعنى قضاء الأجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت.

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه ينيمهم أولاً ثم يوقظهم ثانيًا، كان ذلك جاريًا مجرى الإحياء بعد الإماتة، لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة فقال: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ في ليلكم ونهاركم وفي جميع أحوالكم وأعمالكم.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴿٦١﴾ ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَـٰسِبِينَ ﴿٦٢﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته، وتقريره أنا بينا فيما سبق أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة، بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة، كما يقال: (أمر فلان فوق أمر فلان) بمعنى أنه أعلى وأنفذ، ومنه قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ومما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ مُشعر بأن هذا القهر إنما حصل بسبب هذه الفوقية، والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة، إذ المعلوم أن المرتفع في المكان قد يكون مقهورًا، وتقرير هذا القهر من وجوه: الأول: أنه قهار للعدم بالتكوين والإيجاد، والثاني: أنه قهار للوجود بالإفناء والإفساد، فإنه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم إلى الوجود تارة ومن الوجود إلى العدم أخرى، فلا وجود إلا بإيجاده ولا عدم إلا بإعدامه في الممكنات. والثالث: أنه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور، والنهار بالليل والليل بالنهار. وتمام تقريره في قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦].

وإذا عرفت منهج الكلام، فاعلم أنه بحر لا ساحل له لأن كل مخلوق فله ضد، فالفوق ضده التحت، والماضي ضده المستقبل، والنور ضده الظلمة، والحياة ضدها الموت، والقدرة ضدها العجز. وتأمل في سائر الأحوال والصفات لتعرف أن حصول التضاد بينها يقضي عليها بالمقهورية والعجز والنقصان، وحصول هذه الصفات في الممكنات يدل على أن لها مدبرًا قادرًا قاهرًا منزهًا عن الضد والند، مقدسًا عن الشبيه والشكل، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ والرابع: أن هذا البدن مؤلف من الطبائع الأربع، وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصة، فاجتماعها لا بد وأن يكون بقسر قاسر، وأخطأ من قال: إن ذلك القاسر هو النفس الإنسانية. وهو الذي ذكره ابن سينا في الإشارات؛ لأن تعلق النفس بالبدن إنما يكون بعد حصول المزاج واعتدال الأمشاج، والقاهر لهذه الطبائع على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع، والسابق على حصول الاجتماع مغاير للمتأخر عن حصول الاجتماع. فثبت أن القاهر

لهذه الطبائع على الاجتماع ليس إلا الله تعالى، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ وأيضًا: فالجسد كثيف سفلي ظلماني فاسد عفن، والروح لطيف علوي نوراني مشرق باقٍ طاهر نظيف، فبينهما أشد المنافرة والمباعدة، ثم إنه سبحانه جَمَع بينهما على سبيل القهر والقدرة، وجَعَل كل واحد منهما مستكملاً بصاحبه منتفعا بالآخر، فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق، والبدن يصير آلة للروح في تحصيل السعادات الأبدية، والمعارف الإلهية، فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس إلا بقهر الله تعالى لهذه الطبائع، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ وأيضًا: فعند دخول الروح في الجسد أعطى الروح قدرة على فعل الضدين، ومكنة من الطرفين إلا أنه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل أخرى إلا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المُعارض، فلما لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك، فكان إقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك أخرى بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من الله - يجري مجرى القهر، فكان قاهرًا لعباده من هذه الجهة. وإذا تأملت هذه الأبواب علمت أن الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات - كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله تعالى، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ فالمراد أن من جملة قهره لعباده إرسال الحفظة عليهم، وهؤلاء الحفظة هم المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١] وقوله: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] وقوله: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٠، ١١] واتفقوا على أن المقصود من حضور هؤلاء الحفظة ضبط الأعمال. ثم اختلفوا: فمنهم من يقول: إنهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها، بدليل قوله تعالى: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩] وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن مع كل إنسان ملكين: أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، فإذا تكلم الإنسان بحسنة كتبها مَن على اليمين، وإذا تكلم بسيئة قال مَن على اليمين لمن على اليسار: انتظره لعله يتوب منها. فإن لم يتب كتب عليه. والقول الأول أقوى لأن قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ يفيد حفظة الكل من غير تخصيص.

والبحث الثاني: أن ظاهر هذه الآيات يدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال، أما على صفات القلوب وهي العلم والجهل، فليس في هذه الآيات ما يدل على اطلاعهم عليها. أما في الأقوال فلقوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] وأما في الأعمال فلقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢] فأما الإيمان والكفر والإخلاص والإشراك، فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها.

البحث الثالث: ذكروا في فائدة جعل الملائكة موكلين على بني آدم وجوهًا: **الأول:** أن المكلف إذا علم أن الملائكة موكلون به، يحصون عليه أعماله ويكتبونها في صحائف، تُعرض

على رؤوس الأشهاد في مواقف القيامة، كان ذلك أزجر له عن القبائح. الثاني: يحتمل في الكتابة أن يكون الفائدة فيها أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة؛ لأن وزن الأعمال غير ممكن، أما وزن الصحائف فممكن. الثالث: يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد. ويجب علينا الإيمان بكل ما ورد به الشرع، سواء عقلنا الوجه فيه أو لم نعقل، فهذا حاصل ما قاله أهل الشريعة

وأما أهل الحكمة فقد اختلفت أقوالهم في هذا الباب على وجوه:

الوجه الأول: قال المتأخرون منهم: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ ومن جملة ذلك القهر أنه خَلَط الطبائع المتضادة ومَزَج بين العناصر المتنافرة، فلما حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية، فقالوا: المراد من قوله: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ تلك النفوس والقوى، فإنها هي التي تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجاتها.

والوجه الثاني: -وهو قول بعض القدماء- أن هذه النفوس البشرية والأرواح الإنسانية مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها، فبعضها خيرة وبعضها شريرة، وكذا القول في الذكاء والبلادة والحرية والنذالة والشرف والدناءة وغيرها من الصفات، ولكل طائفة من هذه الأرواح السفلية روح سماوي هو لها كالأب الشفيق والسيد الرحيم، يعينها على مهماتها في يقظاتها ومناماتها، تارة على سبيل الرؤيا، وأخرى على سبيل الإلهامات، فالأرواح الشريرة لها مبادئ من عالم الأفلاك، وكذا الأرواح الخيرة وتلك المبادئ تسمى في مصطلحهم بالطباع التام، يعني تلك الأرواح الفلكية في تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها لأن المعلول في كل باب أضعف من علته، ولأصحاب الطلسمات والعزائم الروحانية في هذا الباب كلام كثير.

والقول الثالث: النفس المتعلقة بهذا الجسد، لا شك في أن النفوس المفارقة عن الأجساد لما كانت مساوية لهذه في الطبيعة والماهية، فتلك النفوس المفارقة تميل إلى هذه النفس بسبب ما بينهما من المشاكلة والموافقة، وهي أيضًا تتعلق بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الذي جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة أن يمتنعوا عنها؛ لأن كلهم قد أقروا بما يقرب منه، وإذا كان الأمر كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكذيب باطلاً، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ فهاهنا بحثان:

البحث الأول: أنه تعالى قال: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] وقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] فهذا النصان يدلان على أن توفي الأرواح ليس إلا من الله تعالى. ثم قال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١] وهذا يقتضي أن الوفاة لا تحصل إلا من ملك الموت.

ثم قال في هذه الآية: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة.

والجواب: أن التوفي في الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى، وهو في عالم الظاهر مفوض إلى ملك الموت، وهو الرئيس المطلق في هذا الباب، وله أعوان وخدم وأنصار، فحسنت إضافة التوفي إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة، والله أعلم.

البحث الثاني: من الناس من قال: هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة، وهم أعيان أولئك الحفظة فهم في مدة الحياة يحفظونهم من أمر الله، وعند مجيء الموت يتوفونهم. والأكثرون أن الذين يتولون الحفظ غير الذين يتولون أمر الوفاة، ولا دلالة في لفظ الآية تدل على الفرق.

إلا أن الذي مال إليه الأكثرون هو القول الثاني، وأيضًا فقد ثبت بالمقاييس العقلية أن الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم أصول الحزن والغم، فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لإفادتهم الرَّوح والراحة والريحان، وبعضهم يسمون بالكروبيين لكونهم مبادئ الكرب والغم والأحزان.

البحث الثالث: الظاهر من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١] أنه ملك واحد هو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الأرواح، والمراد بالحفظة المذكورين في هذه الآية: أتباعه وأشياعه، عن مجاهد: جعل الأرض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله، وما من أهل بيت إلا ويطوف عليهم في كل يوم مرتين، وجاء في الأخبار من صفات ملك الموت ومن كيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها - أحوال عجيبة.

والبحث الرابع: قرأ حمزة: (توفاه) بالألف ممالة، والباقون بالتاء، فالأول لتقديم الفعل، ولأن الجمع قد يذكر، والثاني على تأنيث الجمع.

أما قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ أي لا يقصرون فيما أمرهم الله تعالى به، وهذا يدل على أن الملائكة الموكلين بقبض الأرواح لا يقصرون فيما أُمروا به. وقوله في صفة ملائكة النار: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦] يدل على أن ملائكة العذاب لا يقصرون في تلك التكاليف، وكل من أثبت عصمة الملائكة في هذه الأحوال أثبت عصمتهم على الإطلاق، فدلت هذه الآية على ثبوت عصمة الملائكة على الإطلاق. أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ ففيه مباحث: الأول: قيل: المردودون هم الملائكة، يعني كما يموت بنو آدم يموت أيضًا أولئك الملائكة. وقيل: بل المردودون البشر، يعني أنهم بعد موتهم يُردون إلى الله.

واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الإنسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية؛ لأن صريح هذه الآية يدل على حصول الموت للعبد، ويدل على أنه بعد الموت يُرَد إلى الله، والميت مع كونه ميتًا لا يمكن أن يُرَد إلى الله لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة؛ لكونه تعالى متعاليًا عن المكان والجهة، بل يجب أن يكون ذلك الرد مفسرًا بكونه منقادًا لحكم الله مطيعًا لقضاء الله، وما لم يكن حيًّا لم يصح هذا المعنى فيه، فثبت أنه حصل هاهنا موت وحياة، أما

الموت فنصيب البدن، فبقي أن تكون الحياة نصيبًا للنفس والروح، ولما قال تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ وثبت أن المُرَد وهو النفس والروح، ثبت أن الإنسان ليس إلا النفس والروح، وهو المطلوب.

واعلم أن قوله: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ مُشعر بكون الروح موجودة قبل البدن؛ لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال -إنما يكون لو أنها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن، ونظيره قوله تعالى: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: ٢٨]وقوله: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٤]ونُقل عن النبي ﷺ أنه قال: «خَلَقَ الأَرْوَاحَ، قَبْلَ الأَجْسَادَ بِأَلْفَي عَامٍ» [١]وحجة الفلاسفة على إثبات أن النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن - حجة ضعيفة بينا ضعفها في (الكتب العقلية).

البحث الثاني: كلمة (إلى) تفيد انتهاء الغاية، فقوله إلى: (الله) يُشعر بإثبات المكان والجهة لله تعالى، وذلك باطل، فوجب حمله على أنهم رُدوا إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواه.

البحث الثالث: أنه تعالى سمى نفسه في هذه الآية باسمين:

أحدهما: المولى، وقد عرفت أن لفظ المولى ولفظ الولي مشتقان من الوَلْي: أي القرب، وهو سبحانه القريب البعيد، الظاهر الباطن، لقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]وأيضًا المعتق يسمى بالمولى، وذلك كالمشعر بأنه أعتقهم من العذاب، وهو المراد من قوله: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» وأيضًا أضاف نفسه إلى العبد فقال: ﴿مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة، وأيضًا قال: مولاهم الحق، والمعنى أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات المَوالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب، كما قال: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]فلما مات الإنسان تخلص من تصرفات المَوالي الباطلة، وانتقل إلى تصرفات المولى الحق.

والاسم الثاني: الحق: واختلفوا هل هو من أسماء الله تعالى؟ فقيل: الحق مصدر. وهو نقيض الباطل، وأسماء المصادر لا تجري على الفاعلين إلا مجازًا كقولنا: (فلان عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل)، ويمكن أن يقال: الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجبًا لذاته، فكان أحق الأشياء بكونه حقًّا هو هو، واعلم أنه قرئ: (الحقَّ) بالنصب على المدح، كقولك: الحمد لله الحقَّ.

أما قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾ معناه أنه لا حكم إلا لله. ويتأكد ذلك بقوله: ﴿إِنِ

---

(١) موضوع: أورده العجلوني في (كشف الخفا) (١/ ١٢٣)، وقال: لا أصل له. وأورده ابن حجر في (لسان الميزان) (٣/ ٢٦١) من طريق عبد الله بن أيوب بن أبي علاج وقال: عبد الله وأبيه كذابان. وقال: قال الأزدي: أيوب كذاب وابنه أكذب منه.

﴿ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ ، وذلك يوجب أنه لا حكم لأحد على شيء إلا الله، وذلك يوجب أن الخير والشر كله بحكم الله وقضائه، فلولا أن الله حكم للسعيد بالسعادة والشقي بالشقاوة، وإلا لما حصل ذلك.

المسألة الثانية: قال أصحابنا: هذه الآية تدل على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب؛ إذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم، وهو أخذ الثواب، وذلك ينافي ما دلت الآية عليه أنه لا حكم إلا لله.

المسألة الثالثة: احتج الجبائي بهذه الآية على حدوث كلام الله تعالى، قال: لو كان كلامه قديمًا لوجب أن يكون متكلمًا بالمحاسبة الآن وقبل خلقه، وذلك محال؛ لأن المحاسبة تقتضي حكاية عمل تقدم وأصحابنا عارضوه بالعلم، فإنه تعالى كان قبل الخلق عالمًا بأنه سيوجد، وبعد وجوده صار عالمًا بأنه قبل ذلك وُجد، فلم يلزم منه تغير العلم، فلِمَ لا يجوز مثله في الكلام؟! والله أعلم.

المسألة الرابعة: اختلفوا في كيفية هذا الحساب: فمنهم من قال: إنه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة، لا يشغله كلام عن كلام. ومنهم من قال: بل يأمر الملائكة حتى أن كل واحد من الملائكة يحاسب واحدًا من العباد؛ لأنه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم، وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار، ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ﴾ [آل عمران: ٧٧].

وأما الحكماء فلهم كلام في تفسير هذا الحساب، وهو أنه إنما يتخلص بتقديم مقدمتين:

فالمقدمة الأولى: أن كثرة الأفعال وتكررها توجب حدوث المَلَكات الراسخة القوية الثابتة، والاستقراء التام يكشف عن صحة ما ذكرناه، ألا ترى أن كل من كانت مواظبته على عمل من الأعمال أكثر -كان رسوخ المَلَكة التامة على ذلك العمل منه فيه أقوى.

المقدمة الثانية: أنه لما كان تكرر العمل يوجب حصول المَلَكة الراسخة، وجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة، بل كان يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما في حصول تلك الملكة. والعقلاء ضربوا لهذا الباب أمثلة:

المثال الأول: أنا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو أُلقي فيها مائة ألف من فإنها تغوص في الماء بقدر شبر واحد، فلو لم يلق فيها إلا حبة واحدة من الحنطة، فهذا القدر من إلقاء الجسم الثقيل في تلك السفينة يوجب غوصها في الماء بمقدار قليل، وإن قلت وبلغت في القلة إلى حيث لا يدركها الحس ولا يضبطها الخيال.

المثال الثاني: أنه ثبت عند الحكماء أن البسائط أشكالها الطبيعية كرات، فسطح الماء يجب أن يكون كرة، والقِسِي المشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة، فإن تحدب القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون أقل من تحدب القوس المشابهة للأولى من الدائرة الصغرى، وإذا كان الأمر كذلك فالكوز إذا ملئ من الماء، ووُضع تحت الجبل كانت حدبة سطح ذلك الماء

أعظم من حدبته عندما يوضع الكوز فوق الجبل، ومتى كانت الحدبة أعظم وأكثر كان احتمال الماء بالكوز أكثر، فهذا يوجب أن احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل أكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل، إلا أن هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفي بإدراكه الحس والخيال لكونه في غاية القلة.

والمثال الثالث: أن الإنسانين اللذين يقف أحدهما بالقرب من الآخر، فإن رِجليهما يكونان أقرب إلى مركز العالم من رأسيهما؛ لأن الأجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط إلى ضيق المركز، إلا أن ذلك القدر من التفاوت لا يفي بإدراكه الحس والخيال.

فإذا عرفت هذه الأمثلة، وعرفت أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات فنقول: لا فعل من أفعال الخير والشر بقليل ولا كثير، إلا ويفيد حصول أثر في النفس، إما في السعادة، وإما في الشقاوة، وعند هذا ينكشف بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] ولما ثبت أن الأفعال توجب حصول الملكات والأفعال الصادرة من اليد، فهي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة، وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل، فلا جرم تكون الأيدي والأرجل شاهدة يوم القيامة على الإنسان، بمعنى أن تلك الآثار النفسانية إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح، فكان صدور تلك الأفعال من تلك الجارحة المخصوصة جاريًا مجرى الشهادة لحصول تلك الآثار المخصوصة في جوهر النفس، وأما الحساب: فالمقصود منه معرفة ما بقي من الدخل والخرج، ولما بينا أن لكل ذرة من أعمال الخير والشر أثرًا في حصول هيئة من هذه الهيئات في جوهر النفس، إما من الهيئات الزاكية الطاهرة أو من الهيئات المذمومة الخسيسة، ولا شك أن تلك الأعمال كانت مختلفة، فلا جرم كان بعضها يتعارض بالبعض، وبعد حصول تلك المعارضات بقي في النفس قدر مخصوص من الخُلُق الحميد، وقدر آخر من الخُلُق الذميم، فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخُلُق الحميد، ومقدار ذلك الخُلُق الذميم، وذلك الظهور إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم، وهو الآن الذي فيه ينقطع تعلق النفس من البدن، فعبَّر عن هذه الحالة بسرعة الحساب. فهذه أقوال ذُكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية، والله العالم بحقائق الأمور.

قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ۝٦٣ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ ۝٦٤﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الإلهية، وكمال الرحمة والفضل والإحسان.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي: (قل من ينجِّيكم) بالتشديد في الكلمتين، والباقون بالتخفيف. قال الواحدي: والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا، فإن شئت نقلت بالهمزة، وإن شئت نقلت بتضعيف العين، مثل: أفرحته وفرَّحته، وأغرمته وغرَّمته، وفي القرآن: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٢] وفي آية أخرى: ﴿وَنَجَّيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [فصلت: ١٨] ولما جاء التنزيل باللغتين معًا ظهر استواء القراءتين في الحسن، غير أن الاختيار التشديد؛ لأن ذلك من الله كان غير مرة. وأيضًا قرأ عاصم في رواية أبي بكر (خفية) بكسر الخاء والباقون بالضم، وهما لغتان، وعلى هذا الاختلاف في سورة الأعراف، وعن الأخفش في (خفية وخُفية) أنهما لغتان، وأيضًا الخفية من الإخفاء، والخيفة من الرهب، وأيضًا (لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ). قرأ عاصم وحمزة والكسائي: (لَّئِنْ أَنجَىٰنَا) على المغايبة، والباقون (لَئِنْ أَنجَيْتَنَا) على الخطاب، فأما الأولون: وهم الذين قرؤوا على المغايبة، فقد اختلفوا: قرأ عاصم بالتفخيم، والباقون بالإمالة، وحجة من قرأ على المغايبة أن ما قبل هذا اللفظ وما بعده مذكور بلفظ المغايبة، فأما ما قبله فقوله: ﴿تَدْعُونَهُۥ﴾ وأما ما بعده فقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا﴾ وأيضًا فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الإضمار، والتقدير: يقولون لئن أنجيتنا، والإضمار خلاف الأصل. وحجة من قرأ على المخاطبة قوله تعالى في آية أخرى: ﴿لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [يونس: ٢٢].

المسألة الثانية: ﴿ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ مجاز عن مخاوفهما وأهوالهما، يقال: لليوم الشديد: يوم مظلم. ويوم ذو كواكب، أي اشتدت ظلمته حتى عادت كالليل، وحقيقة الكلام فيه أنه يشتد الأمر عليه، ويشتبه عليه كيفية الخروج، ويظلم عليه طريق الخلاص. ومنهم من حمله على حقيقته فقال: أما ظلمات البحر فهي أن تجتمع ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة السحاب، ويضاف الرياح الصعبة والأمواج الهائلة إليها، فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظُم الخوف. وأما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الأعداء، والخوف الشديد من عدم الاهتداء إلى طريق الصواب. والمقصود: أن عند اجتماع هذه الأسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الإنسان إلا إلى الله تعالى، وهذا الرجوع يحصل ظاهرًا وباطنًا؛ لأن الإنسان في هذه الحالة يعظم إخلاصه في حضرة الله تعالى، وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله تعالى، وهو المراد من قوله: ﴿تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ فبيَّن تعالى أنه إذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الأصلية في هذه الحالة بأنه لا ملجأ إلا إلى الله، ولا تعويل إلا على فضل الله، وجب أن يبقى هذا الإخلاص عند كل الأحوال والأوقات، لكنه ليس كذلك، فإن الإنسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة - يحيل تلك السلامة إلى الأسباب الجسمانية، ويقدم على الشرك. ومن المفسرين من يقول: المقصود من هذه الآية الطعن في إلهية الأصنام والأوثان، وأنا أقول: التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من أن يكون تعلقًا بالوثن، فإن أهل التحقيق يسمونه بالشرك

الخفي، ولفظ الآية يدل على أن عند حصول هذه الشدائد يأتي الإنسان بأمور: أحدها: الدعاء. وثانيها: التضرع. وثالثها: الإخلاص بالقلب، وهو المراد من قوله: ﴿وَخُفْيَةً﴾ ورابعها: التزام الاشتغال بالشكر، وهو المراد من قوله: ﴿لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ ثم بيّن تعالى أنه ينجيهم من تلك المخاوف، ومن سائر موجبات الخوف والكرب، ثم إن ذلك الإنسان يُقْدم على الشرك، ونظير هذه الآية قوله: ﴿ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]وقوله: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾ [يونس: ٢٢]وبالجملة فعادة أكثر الخلق ذلك؛ إذا شاهدوا الأمر الهائل أخصلوا، وإذا انتقلوا إلى الأمن والرفاهية أشركوا به.

قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل التوحيد، وهو ممزوج بنوع من التخويف، فبين كونه تعالى قادرا على إيصال العذاب إليهم من هذه الطرق المختلفة: وأما إرسال العذاب عليهم تارة من فوقهم، وتارة من تحت أرجلهم ففيه قولان: الأول: حَمْل اللفظ على حقيقته فنقول: العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق، كما في قصة نوح والصاعقة النازلة عليهم من فوق، وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق، كما حصب قوم لوط، وكما رمى أصحاب الفيل. وأما العذاب الذي ظهر من تحت أرجلهم فمثل الرجفة، ومثل خسف قارون، وقيل: هو حبس المطر والنبات. وبالجملة فهذه الآية تتناول جميع أنواع العذاب التي يمكن نزولها من فوق، وظهورها من أسفل.

القول الثاني: أن يحمل هذا اللفظ على مجازه، قال ابن عباس في رواية عن عكرمة: عذابًا من فوقكم، أي من الأمراء، ومن تحت أرجلكم: من العبيد والسفلة. أما قوله: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾ فاعلم أن الشيع جمع الشيعة، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة، والجمع شيع وأشياع. قال تعالى: ﴿كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ﴾ [سبأ: ٥٤]وأصله من الشيع وهو التبع، ومعنى الشيعة: الذين يتبع بعضهم بعضًا. قال الزجاج: قوله: ﴿يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾ يخلط أمركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق، فيجعلكم فِرقًا ولا تكونون فرقة واحدة، فإذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضًا. وهو معنى قوله: ﴿وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ عن ابن عباس رضي الله عنهما: لما نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية، شق ذلك على الرسول عليه الصلاة والسلام وقال: «ما بَقَاءُ أُمَّتِي إنْ عُومِلُوا بِذَلِك» فقال له جبريل: إنما أنا عبد مثلك، فادع ربك لأمتك. فسأل ربه أن لا

يفعل بهم ذلك، فقال جبريل: إن الله قد أمنهم من خصلتين: أن لا يبعث عليهم عذابًا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط، ولا من تحت أرجلهم كما خسف بقارون ولم يُجِرهم من أن يلبسهم شيعًا بالأهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف. وعن النبي ﷺ: «إن أمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، النَّاجِيَةُ فِرْقَةٌ - وفي رواية أخرى- كُلُّهُمْ في الجَنَّةِ إلا الزَّنَادِقَة»(١).

المسألة الثانية: ظاهر قوله: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾ هو أنه تعالى يحملهم على الأهواء المختلفة والمذاهب المتنافية، وظاهر أن الحق منها ليس إلا الواحد، وما سواه فهو باطل، فهذا يقتضي أنه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل.

وقوله: ﴿وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾ لا شك أن أكثرها ظلم ومعصية، فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر. أجاب الخصم عنه بأن الآية تدل على أن الله تعالى قادر عليه. وعندنا الله قادر على القبيح، إنما النزاع في أنه تعالى هل يفعل ذلك أم لا؟

والجواب: أن وجه التمسك بالآية شيء آخر، فإنه قال: ﴿هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾ على ذلك، وهذا يفيد الحصر، فوجب أن يكون غير الله غير قادر على ذلك، وهذا الاختلاف بين الناس حاصل، وثبت بمقتضى الحصر المذكور أن لا يكون ذلك صادرًا عن غير الله، فوجب أن يكون صادرًا عن الله، وذلك يفيد المطلوب.

المسألة الثالثة: قالت المقلدة والحشوية: هذه الآية من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال؛ وذلك لأن فتح تلك الأبواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الأديان وتفرق الخلق إلى المذاهب والأديان، وذلك مذموم بحكم هذه الآية، والمفضي إلى المذموم مذموم، فوجب أن يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذمومًا. وجوابه سهل، والله أعلم.

ثم قال تعالى في آخر الآية: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ قال القاضي: هذا يدل على أنه تعالى أراد بتصريف هذه الآيات وتقرير هذه البينات، أن يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البينات. وجوابنا: بل ظاهر الآية يدل على أنه تعالى ما صرف هذه الآيات إلا لمن فقه وفهم، فأما من أعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم، والله أعلم.

---

(١) موضوع: ذكره الديلمي في (مسند الفردوس) (٢/ ٦٣)، حديث رقم (٢٣٥٩)، ورواه ابن الجوزي في (الموضوعات) (١/ ٢٦٧) من طريق أبي بكر محمد بن عثمان الصيدلاني قال: حدثنا أحمد بن داود السجستاني قال: حدثنا عثمان بن عفان القرشي قال: حدثنا أبو إسماعيل الأيلي حفص عن عمر عن مسعر عن سعد بن سعيد قال سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول... فذكره، وقال: قال أنس: كنا نراهم القدرية.

هذا الحديث لا يصح عن رسول الله ﷺ.

قال علماء الصناعة: وضعه الأبرد وكان وضاعًا كذابًا، وأخذه منه ياسين فقلب إسناده وخلطه، وسرقه عثمان بن عفان القرشي. وأما الأبرد فقال محمد بن إسحاق بن خزيمة: كذاب وضاع.

وأما ياسين فقال يحيى: ليس حديثه بشيء. وقال النسائي: متروك الحديث. وأما عثمان فقال علماء النقل: متروك الحديث لا يحل كتب حديثه إلا على سبيل الاعتبار. وأما حفص بن عمر فقال أبو حاتم الرازي: كان كذابًا. وقال العقيلي: يحدث عن الأئمة بالبواطيل. قال المصنف: وهذا الحديث على هذا اللفظ لا أصل له.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾ لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ ۚ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٦٧﴾﴾

الضمير في قوله: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ﴾ إلى ماذا يرجع فيه أقوال: الأول: أنه راجع إلى العذاب المذكور في الآية السابقة ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ أي لا بد وأن ينزل بهم. الثاني: الضمير في (به) للقرآن وهو الحق أي في كونه كتابًا منزلاً من عند الله. الثالث: يعود إلى تصريف الآيات وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات. ثم قال: ﴿قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ أي لست عليكم بحافظ حتى أجازيكم على تكذيبكم وإعراضكم عن قَبول الدلائل، إنما أنا منذر والله هو المجازي لكم بأعمالكم، قال ابن عباس والمفسرون: نسختها آية القتال. وهو بعيد. ثم قال تعالى: ﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ﴾ والمستقر يجوز أن يكون موضع الاستقرار، ويجوز أن يكون نفس الاستقرار؛ لأن ما زاد على الثلاثي كان المصدر منه على زنة اسم المفعول، نحو المُدخَل والمُخرَج، بمعنى الإدخال والإخراج، والمعنى: أن لكل خبر يخبره الله تعالى وقتًا أو مكانًا يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير. وإن جعلت المستقر بمعنى الاستقرار، كان المعنى: لكل وعد ووعيد من الله تعالى استقرار. ولا بد أن يعلموا أن الأمر كما أخبر الله تعالى عنه عند ظهوره ونزوله. وهذا الذي خَوَّف الكفار به، يجوز أن يكون المراد منه عذاب الآخرة، ويجوز أن يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر في الدنيا.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٨﴾﴾

اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ فبَيَّن به أن الذين يُكذبون بهذا الدين فإنه لا يجب على الرسول أن يلازمهم وأن يكون حفيظًا عليهم، ثم بَيَّن في هذه الآية أن أولئك المكذبين إنِ ضموا إلى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول، فإنه يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ﴾ قيل: إنه خطاب للنبي ﷺ والمراد غيره، وقيل: الخطاب لغيره، أي إذا رأيت أيها السامع الذين يخوضون في آياتنا. ونَقَل الواحدي أن المشركين كانوا إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله ﷺ والقرآن، فشتموا واستهزؤوا، فأمَرهم أن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره. ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه العبث واللعب، قال تعالى حكاية عن الكفار: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ﴾ وإذا سئل الرجل

عن قوم فقال: (تركتهم يخوضون) أفاد ذلك أنهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها. ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله تعالى وصفاته. قال: لأن ذلك خوض في آيات الله، والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية، **والجواب عنه**: أنا نقلنا عن المفسرين أن المراد من (الخوض) الشروع في آيات الله تعالى على سبيل الطعن والاستهزاء، وبينا أيضًا أن لفظ (الخوض) وُضع في أصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال، والله أعلم.

المسألة الثانية: قرأ ابن عامر: (ينسيِّنَّك) بالتشديد وفعَّل وأفعل يجريان مجرى واحد كما بينا ذلك في مواضع، وفي التنزيل: ﴿فَمَهِّلِ ٱلْكَٰفِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًۢا﴾ [الطارق: ١٧] والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الكهف: ٦٣] ومعنى الآية: إن نسيتَ وقعدتَ فلا تقعد بعد الذكرى، وقم إذا ذكرت. والذكرى اسم للتذكرة، قاله الليث. وقال الفراء: الذكرى يكون بمعنى الذكر، وقوله: ﴿مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ يعني مع المشركين.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ وهذا الإعراض يحتمل أن يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره، فلما قال بعد ذلك: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ صار ذلك دليلاً على أن المراد أن يُعْرِض عنهم بالقيام من عندهم وههنا سؤالات:

السؤال الأول: هل يجوز هذا الإعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم؟ والجواب: الذين يتمسكون بظواهر الألفاظ ويزعمون وجوب إجرائها على ظواهرها - لا يجوزون ذلك، والذين يقولون: (المعنى هو المعتبر) جوزوا ذلك، قالوا: لأن المطلوب إظهار الإنكار، فكل طريق أفاد هذا المقصود فإنه يجوز المصير إليه.

السؤال الثاني: لو خاف الرسول من القيام عنهم، هل يجب عليه القيام مع ذلك؟

الجواب: كل ما أُوجب على الرسول فعله وجب عليه ذلك، سواء ظهر أثر الخوف أو لم يظهر، فإنا إن جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف، سقط الاعتماد عن التكاليف التي بلغها إلينا، أما غير الرسول فإنه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض؛ لأن إقدامه على الترك لا يفضي إلى المحذور المذكور.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ يفيد أن التكليف ساقط عن الناسي، قال الجبائي: إذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط التكليف، فعدم القدرة على الشيء أَوْلى بأن يوجب سقوط التكليف. وهذا يدل على أن تكليف ما لا يطاق لا يقع، ويدل على أن الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لأنها لو لم تحصل إلا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل، فوجب أن لا يكون الكافر قادرًا على الإيمان، فوجب أن لا يتوجه عليه الأمر بالإيمان.

واعلم أن هذه الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب، فلا نطول الكلام بذكر الجواب، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٦٩﴾﴾

قال ابن عباس: قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم، لما قدرنا على أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت!! فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويُذكّرونهم ويُفهمونهم. قال: ومعنى الآية: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ الشرك والكبائر والفواحش ﴿مِنْ حِسَابِهِم﴾ من آثامهم ﴿مِّن شَىْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ﴾ قال الزجاج: قوله: ﴿ذِكْرَىٰ﴾ يجوز أن يكون في موضع رفع، وأن يكون في موضع نصب: أما كونه في موضع رفع فمن وجهين: الأول: (ولكن عليكم ذكرى) أي أن تُذكروهم. وجائز أن يكون: (ولكن الذي تأمرونهم به ذكرى)، فعلى الوجه الأول الذكرى بمعنى التذكير، وعلى الوجه الثاني الذكرى تكون بمعنى الذكر. وأما كونه في موضع النصب، فالتقدير: ذكّروهم ذكرى لعلهم يتقون. والمعنى: لعل ذلك الذكرى يمنعهم من الخوض في ذلك الفضول.

قوله تعالى: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أُبْسِلُواْ بِمَا كَسَبُواْ ۖ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٠﴾﴾

اعلم أن هؤلاء هم المذكورون بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا﴾ ومعنى ﴿وَذَرِ﴾ أعرضْ عنهم وليس المراد أن يترك إنذارهم؛ لأنه تعالى قال بعده: ﴿وَذَكِّرْ بِهِۦٓ﴾ ونظيره قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[النساء: ٦٣] والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم، ولا يترك إنذارهم وتخويفهم.

واعلم أنه تعالى أمَر الرسول بأن يترك من كان موصوفًا بصفتين:

الصفة الأولى: أن يكون من صفتهم أنهم اتخذوا دينهم لعبًا ولهوًا وفي تفسيره وجوه:

الأول: المراد أنهم اتخذوا دينهم الذي كُلفوه ودُعوا إليه وهو دين الإسلام لعبًا ولهوًا حيث سخروا به واستهزؤوا به.

الثاني: اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام وغيرها دينًا لهم.

الثالث: أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني، مثل تحريم السوائب والبحائر، وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة، ويكتفون فيه بمجرد التقليد، فعبَّر الله تعالى

عنهم بأنهم اتخذوا دينهم لعبًا ولهوًا.

والرابع: قال ابن عباس: جَعَل الله لكل قوم عيدًا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى. ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهوًا ولعبًا غير المسلمين فإنهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى.

والخامس: وهو الأقرب، أن المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أنه قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب، فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال، فهم نصروا الدين للدنيا، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو، فالمراد من قوله: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه.

وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة. والله أعلم.

الصفة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ وهذا يؤكد الوجه الخامس الذي ذكرناه، كأنه تعالى يقول: إنما اتخذوا دينهم لعبًا ولهوًا لأجل أنهم غرتهم الحياة الدنيا. فلأجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم أعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر؛ ليتوسلوا بها إلى حطام الدنيا.

إذا عرفت هذا، فقوله: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ معناه: أعرِضْ عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم، ولا تُقم لهم في نظرك وزنًا ﴿وَذَكِّرْ بِهِۦٓ﴾ واختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿بِهِۦٓ﴾ إلى ماذا يعود؟ قيل: وذكِّر بالقرآن. وقيل: إنه تعالى قال: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ والمراد: الدين الذي يجب عليهم أن يتدينوا به ويعتقدوا صحته. فقوله: ﴿وَذَكِّرْ بِهِۦٓ﴾ أي بذلك الدين لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكور، والدين أقرب المذكور، فوجب عود الضمير إليه.

أما قوله: ﴿أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ﴾ فقال صاحب (الكشاف): أصل الإبسال المنع، ومنه: (هذا عليك بسل) أي حرام محظور، والباسل: الشجاع لامتناعه من خصمه، أو لأنه شديد البسور، يقال: (بسر الرجل) إذا اشتد عبوسه، وإذا زاد قالوا: (بسل)، والعابس منقبض الوجه.

إذا عرفت هذا فنقول: قال ابن عباس: ﴿تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ﴾ أي تُرتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا. وقال الحسن ومجاهد: تُسلم للمهلكة أي تُمنع عن مرادها وتُخذل. وقال قتادة: تُحبس في جهنم. وعن ابن عباس: (تُبْسَلَ) تُفضح و(أُبْسِلُواْ) فُضحوا. ومعنى الآية: وذكِّرهم بالقرآن ومقتضى الدين مخافة احتباسهم في نار جهنم بسبب جناياتهم، لعلهم يخافون فيتقون.

ثم قال تعالى: ﴿لَيْسَ لَهَا﴾ أي ليس للنفس ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ

لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ﴾ أي وإن تفد كل فداء، والعدل: الفدية، لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها. قال صاحب (الكشاف): فاعل يؤخذ ليس هو قوله: ﴿عَدْلٌ﴾ لأن العدل هاهنا مصدر، فلا يسند إليه الأخذ. وأما في قوله: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ فبمعنى المفدى به، فصح إسناده إليه. فنقول: الأخذ بمعنى القَبول وارد، قال تعالى: ﴿وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ١٠٤]أي يقبلها. وإذا ثبت هذا فيحمل الأخذ هاهنا على القبول، ويزول السؤال. والله أعلم.

والمقصود من هذه الآية: بيان أن وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة، فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور، ولا شفيع يشفع فيها، ولا فدية تُقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها، حتى لو جُعلت الدنيا بأسرها فدية من عذاب الله لم تنفع. فإذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا، وثبت أنها لا تفيد في الآخرة البتة، وظهر أنه ليس هناك إلا الإبسال الذي هو الارتهان والانغلاق والاستسلام، فليس لها ألبتة دافع من عذاب الله تعالى، وإذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد إذا أقدم على معاصي الله تعالى.

ثم إنه تعالى بَيَّن ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين، فقال ﴿لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ﴾ وذلك هو النهاية في صفة الإيلام. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾ وَأَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُ ۚ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٢﴾﴾

اعلم أن المقصود من هذه الآية الرد على عبدة الأصنام، وهي مؤكدة لقوله تعالى قبل ذلك: ﴿قُلْ إِنِّى نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الأنعام: ٥٦] فقال: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ أي أنعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا، ونُرد على أعقابنا راجعين إلى الشرك بعد أن أنقذنا الله منه وهدانا للإسلام؟ ويقال لكل مَن أعرض عن الحق إلى الباطل: إنه رجع إلى خلف، ورجع على عقبيه، ورجع القهقرى. والسبب فيه أن الأصل في الإنسان هو الجهل، ثم إذا ترقى وتكامل حصل له العلم، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ﴾ [النحل: ٧٨] فإذا رجع من العلم إلى الجهل مرة أخرى، فكأنه رجع إلى أول مرة؛ فلهذا السبب يقال: فلان رد على عقبيه.

وأما قوله: ﴿كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ فاعلم أنه تعالى وصف هذا الإنسان بثلاثة أنواع من الصفات:

الصفة الأولى: قوله: ﴿ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ حمزة (استهواه) بألف ممالة على التذكير، والباقون بالتاء؛ لأن الجمع يصلح أن يُذكّر على معنى الجمع، ويصلح أن يؤنث على معنى الجماعة.

المسألة الثانية: اختلفوا في اشتقاق ﴿ٱسۡتَهۡوَتۡهُ﴾ على قولين:

القول الأول: أنه مشتق من الهُوي في الأرض، وهو النزول من الموضع العالي إلى الوهدة السافلة العميقة في قعر الأرض، فشَبَّه الله تعالى حال هذا الضال به وهو قوله: ﴿وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[الحج: ٣١] ولا شك أن حال هذا الإنسان عند هويه من المكان العالي إلى الوهدة العميقة المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة.

والقول الثاني: أنه مشتق من اتباع الهوى والميل، فإن من كان كذلك فإنه ربما بلغ النهاية في الحيرة. والقول الأول أَوْلى؛ لأنه أكمل في الدلالة على الدهشة والضعف.

الصفة الثانية: قوله: ﴿حَيۡرَانَ﴾ قال الأصمعي: يقال: حار يحار حيرة وحيرًا. وزاد الفراء حيرانًا وحيرورة، ومعنى الحيرة هي التردد في الأمر بحيث لا يهتدي إلى مخرجه. ومنه يقال: الماء يتحير في الغيم، أي يتردد. وتحيرتِ الروضة بالماء، إذا امتلأت فتردد فيها الماء.

واعلم أن هذا المثل في غاية الحسن، وذلك لأن الذي يهوي من المكان العالي إلى الوهدة العميقة يهوي إليها مع الاستدارة على نفسه؛ لأن الحجر حال نزوله من الأعلى إلى الأسفل ينزل على الاستدارة، وذلك يوجب كمال التردد والتحير، وأيضًا فعند نزوله لا يعرف أنه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه أو يقل. فإذا اعتبرت مجموع هذه الأحوال علمت أنك لا تجد مثالاً للمتحير المتردد الخائف أحسن ولا أكمل من هذا المثال.

الصفة الثالثة: قوله تعالى: ﴿لَهُۥٓ أَصۡحَٰبٞ يَدۡعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلۡهُدَى ٱئۡتِنَاۗ﴾ قالوا: نزلت هذه الآية في عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه فإنه كان يدعو أباه إلى الكفر، وأبوه كان يدعوه إلى الإيمان ويأمره بأن يرجع من طريق الجهالة إلى الهداية ومن ظلمة الكفر إلى نور الإيمان. وقيل: المراد أن لذلك الكافر الضال أصحابًا يدعونه إلى ذلك الضلال ويسمونه بأنه هو الهدى. وهذا بعيد. والقول الصحيح هو الأول.

ثم قال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلۡهُدَىٰۖ﴾ يعني هو الهدى الكامل النافع الشريف، كما إذا قلت: علم زيد هو العلم ومُلك عمرو هو الملك، كان معناه ما ذكرناه من تقرير أمر الكمال والشرف.

ثم قال تعالى: ﴿وَأُمِرۡنَا لِنُسۡلِمَ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ واعلم أن قوله: ﴿إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلۡهُدَىٰۖ﴾ دخل فيه جميع أقسام المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات. وتقرير الكلام أن كل ما تعلق أمر الله به، فإما أن يكون من باب الأفعال، وإما أن يكون من باب التروك:

أما القسم الأول فإما أن يكون من باب أعمال القلوب وإما أن يكون من باب أفعال الجوارح،

ورئيس أعمال القلوب الإيمان بالله والإسلام له، ورئيس أعمال الجوارح الصلاة.

وأما الذي يكون من باب التروك فهو التقوى، وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي.

والله سبحانه لما بين أولاً أن الهدى النافع هو هدى الله، أردف ذلك الكلام الكلي بذكر أشرف أقسامه على الترتيب وهو الإسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية، والصلاة التي هي رئيسة الطاعات الجسمانية، والتقوى التي هي رئيسة لباب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي، ثم بَيَّن منافع هذه الأعمال فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيۡهِ تُحۡشَرُونَ﴾ يعني أن منافع هذه الأعمال إنما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيامة.

فإن قيل: كيف حسن عطف قوله: ﴿وَأَنۡ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ على قوله: ﴿وَأُمِرۡنَا لِنُسۡلِمَ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾؟

قلنا: ذكر الزجاج فيه وجهين: الأول: أن يكون التقدير: وأُمرنا فقيل لنا: أسلِموا لرب العالمين وأقيموا الصلاة.

فإن قيل: هب أن المراد ما ذكرتم، لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل إلى ذلك اللفظ الذي لا يهتدي العقل إلى معناه إلا بالتأويل؟

قلنا: وذلك لأن الكافر ما دام يبقى على كفره، كان كالغائب الأجنبي، فلا جرم يخاطب بخطاب الغائبين، فيقال له: ﴿وَأُمِرۡنَا لِنُسۡلِمَ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ وإذا أسلم وآمن ودخل في الإيمان صار كالقريب الحاضر، فلا جرم يخاطب بخطاب الحاضرين، ويقال له: ﴿وَأَنۡ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُۚ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيۡهِ تُحۡشَرُونَ﴾ فالمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر والإيمان، وتقريره أن الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۖ وَيَوۡمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُۚ قَوۡلُهُ ٱلۡحَقُّۚ وَلَهُ ٱلۡمُلۡكُ يَوۡمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِۚ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ﴿٧٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن في الآيات المتقدمة فساد طريقة عبدة الأصنام، ذكر هاهنا ما يدل على أنه لا معبود إلا الله وحده وهو هذه الآية، وذكر فيها أنواعًا كثيرة من الدلائل: **أولها**: قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۖ﴾ أما كونه خالقًا للسماوات والأرض، فقد شرحنا في قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ [الأنعام: ١] وأما أنه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا﴾ [آل عمران: ١٩١] وقوله: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦].

وفيه قولان:

القول الأول -وهو قول أهل السنة-: أنه تعالى مالك لجميع المحدثات، مالك لكل

الكائنات، وتصَرُّف المالك في ملكه حسن وصواب على الإطلاق، فكان ذلك التصرف حسنًا على الإطلاق وحقًّا على الإطلاق.

والقول الثاني -وهو قول المعتزلة-: أن معنى كونه حقًّا أنه واقع على وفَق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم. قال القاضي: ويدخل في هذه الآية أنه خلق المكلف أولا حتى يمكنه الانتفاع بخلق السماوات والأرض، ولحكماء الإسلام في هذا الباب طريقة أخرى، وهي أنه يقال: أودع في هذه الأجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه. وثانيها: قوله: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾ في تأويل هذه الآية قولان.

الأول: التقدير: وهو الذي خلق السماوات والأرض وخلق يوم يقول كن فيكون، والمراد من هذا اليوم يوم القيامة، والمعنى أنه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الأفلاك والطبائع والعناصر، والخالق ليوم القيامة والبعث ولرد الأرواح إلى الأجساد على سبيل كن فيكون.

والوجه الثاني في التأويل: أن نقول قوله: ﴿ٱلْحَقُّ﴾ مبتدأ ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾ ظرف دال على الخبر، والتقدير: قوله: ﴿ٱلْحَقُّ﴾ واقع ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾ كقولك: يوم الجمعة القتال، ومعناه القتال واقع يوم الجمعة. والمراد من كون قوله حقًّا في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يقضي إلا بالحق والصدق؛ لأن أقضيته منزهة عن الجور والعبث. وثالثها: قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾ فقوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمُلْكُ﴾ يفيد الحصر، والمعنى: أنه لا ملك في يوم ينفخ في الصور إلا الحق سبحانه وتعالى، فالمراد بالكلام الثاني تقرير الحكم الحق المبرأ عن العبث والباطل، والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض.

فإن قال قائل: قول الله حق في كل وقت، وقدرته كاملة في كل وقت، فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين؟

قلنا: لأن هذا اليوم هو اليوم الذي لا يظهر فيه من أحد نفع ولا ضر، فكان الأمر كما قال سبحانه: ﴿وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩] فلهذا السبب حسُن هذا التخصيص. ورابعها: قوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ تقديره: وهو عالم الغيب والشهادة.

واعلم أنا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل أنه سبحانه ما ذكر أحوال البعث في القيامة إلا وقرر فيه أصلين: أحدهما: كونه قادرًا على كل الممكنات. والثاني: كونه عالمًا بكل المعلومات؛ لأن بتقدير أن لا يكون قادرًا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الأرواح إلى الأجساد، وبتقدير أن لا يكون عالمًا بجميع الجزئيات لم يصح ذلك أيضًا منه؛ لأنه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي، والمؤمن بالكافر، والصِّديق بالزنديق، فلا يحصل المقصود الأصلي من البعث والقيامة. أما إذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين، كمل الغرض والمقصود، فقوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾ يدل على كمال القدرة، وقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ يدل

على كمال العلم، فلا جرم لزم من مجموعهما أن يكون قوله حقًّا، وأن يكون حكمه صدقًا، وأن تكون قضاياه مبرأة عن الجور والعبث والباطل.

ثم قال: ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ والمراد من كونه حكيمًا أن يكون مصيبًا في أفعاله، ومن كونه خبيرًا كونه عالمًا بحقائقها من غير اشتباه ومن غير التباس. والله أعلم.

المسألة الثانية: قد ذكرنا في كثير من هذا الكتاب أنه ليس المراد بقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ خطابًا وأمرًا لأن ذلك الأمر إن كان للمعدوم فهو محال، وإن كان للموجود فهو أمر بأن يصير الموجود موجودًا وهو محال، بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيئته في تكوين الكائنات وإيجاد الموجودات.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾ ولا شبهة أن المراد منه يوم الحشر، ولا شبهة عند أهل الإسلام أن الله سبحانه خلق قَرْنًا ينفخ فيه ملك من الملائكة، وذلك القرن يسمى بالصور على ما ذكر الله تعالى هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم، ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أن المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه، وصفته مذكورة في سائر السور.

والقول الثاني: أن الصور جمع صورة، والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى، وقال أبو عبيدة: الصور جمع صورة مثل صوف وصوفة. قال الواحدي رحمه الله: أخبرني أبو الفضل العروضي عن الأزهري عن المنذري عن أبي الهيثم: أنه قال: ادعى قوم أن الصور جمع الصورة، كما أن الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة، وروي ذلك عن أبي عبيدة. قال أبو الهيثم: وهذا خطأ فاحش لأن الله تعالى قال: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [غافر: ٦٤]وقال: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩]فمن قرأ (ونفخ في الصور)، وقرأ (فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ) فقد افترى الكذب، وبَدَّل كتاب الله، وكان أبو عبيدة صاحب أخبار وغرائب، ولم يكن له معرفة بالنحو، قال الفراء: كل جمع على لفظ الواحد المذكر سبق جمعه واحده، فواحده بزيادة هاء فيه، وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه، وإذا أفردت واحدته زيدت فيها هاء، لأن جمع هذا الباب سبق واحده، ولو أن الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة، وبسر كما قالوا غرفة وغرف، وزلفة وزلف، وأما الصور القرن فهو واحد لا يجوز أن يقال واحدته صورة، وإنما تُجمع صورة الإنسان صُوَرًا لأن واحدته سبقت جمعه. قال الأزهري: قد أحسن أبو الهيثم في هذا الكلام، ولا يجوز عندي غير ما ذهب إليه. وأقول: ومما يقوي هذا الوجه أنه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه لأن نفخ الأرواح في الصور يضيفه الله إلى نفسه، كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]وقال: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١] وقال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]وأما نفح الصور بمعنى النفخ في القرن، فإنه تعالى

يضيفه لا إلى نفسه كما قال: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ﴾ [المدثر: ٨]وقال: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨]فهذا تمام القول في هذا البحث، والله أعلم بالصواب.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه سبحانه كثيرًا يحتج على مشركي العرب بأحوال إبراهيم عليه السلام؛ وذلك لأنه يعترف بفضله جميع الطوائف والملل، فالمشركون كانوا معترفين بفضله مقرين بأنهم من أولاده، واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره، فلا جرم ذكر الله حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين.

واعلم أن هذا المنصب العظيم -وهو اعتراف أكثر أهل العلم بفضله وعلو مرتبته- لم يتفق لأحد كما اتفق للخليل عليه السلام، والسبب فيه أنه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة، كما قال: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠]فإبراهيم وفَّى بعهد العبودية، والله تعالى شهد بذلك على سبيل الإجمال تارة وعلى سبيل التفصيل أخرى: أما الإجمال ففي آيتين: إحداهما قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ﴾ [البقرة: ١٢٤]وهذا شهادة من الله تعالى بأنه تمم عهد العبودية. والثانية قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١]وأما التفصيل فهو أنه عليه السلام ناظَرَ في إثبات التوحيد وإبطال القول بالشركاء والأنداد في مقامات كثيرة:

فالمقام الأول في هذا الباب:مناظراته مع أبيه حيث قال له: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢].

والمقام الثاني:مناظرته مع قومه وهو قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ﴾ [الأنعام: ٧٦].

والمقام الثالث:مناظرته مع ملك زمانه، فقال: ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

والمقام الرابع:مناظرته مع الكفار بالفعل، وهو قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٨]ثم إن القوم قالوا: ﴿حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٨]ثم إنه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢]فعند هذا ثبت أن إبراهيم عليه السلام كان من الفتيان؛ لأنه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان، وماله للضيفان، ثم إنه عليه السلام سأل ربه فقال: ﴿وَٱجْعَل لِّى لِسَانَ صِدْقٍ فِى ٱلْءَاخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤] فوجب في كرم الله تعالى أنه يجيب دعاءه ويحقق مطلوبه في هذا السؤال، فلا جرم أجاب دعاءه، وقَبِل نداءه وجعله مقبولاً لجميع الفِرق والطوائف إلى قيام القيامة، ولما كان العرب معترفين بفضله، لا جرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب.

المسألة الثانية: اعلم أنه ليس في العالم أحد يثبت لله تعالى شريكًا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة، لكن الثنوية يثبتون إلهين، أحدهما حكيم يفعل الخير، والثاني سفيه يفعل الشر، وأما الاشتغال بعبادة غير الله ففي الذاهبين إليه كثرة: فمنهم عبدة الكواكب، وهم فريقان: منهم من يقول: إنه سبحانه خلق هذه الكواكب، وفوض تدبير هذا العالم السفلي إليها، فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم. قالوا: فيجب علينا أن نعبد هذه الكواكب، ثم إن هذه الأفلاك والكواكب تعبد الله وتطيعه. ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع، ويقولون: هذه الأفلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها، ويمتنع عليها العدم والفناء، وهي المدبرة لأحوال هذا العالم الأسفل. وهؤلاء هم الدهرية الخالصة. وممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح، ومنهم أيضًا عبدة الأصنام.

واعلم أن هنا بحثا لا بد منه وهو أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأصنام، والدليل عليه أن أقدم الأنبياء الذين وصل إلينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام، وهو إنما جاء بالرد على عبدة الأصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه أنهم قالوا: ﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣] وذلك يدل على أن دين عبدة الأصنام قد كان موجودًا قبل نوح عليه السلام، وقد بقي ذلك الدين إلى هذا الزمان، فإن أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذي هذا شأنه يمتنع أن يكون معلوم البطلان في بديهة العقل، لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السماء والأرض - علم ضروري، والعلم الضروري يمتنع إطباق الخلق الكثير على إنكاره، فظهر أنه ليس دين عبدة الأصنام كون الصنم خالقًا للسماء والأرض، بل لا بد وأن يكون لهم فيه تأويل، والعلماء ذكروا فيه وجوهًا كثيرة، وقد ذكرنا هذا البحث في أول سورة البقرة، ولا بأس بأن نعيده هاهنا تكثيرا للفوائد:

فالتاويل الأول وهو الأقوى: أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الأسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب، فإن بحسَب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفصول الأربعة، وبسبب حدوث الفصول الأربعة تحدث الأحوال المختلفة في هذا العالم، ثم إن الناس ترصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على أحوال مختلفة، فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية، فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها، ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذواتها، ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للإله الأكبر، إلا أنهم قالوا: إنها وإن كانت مخلوقة للإله الأكبر، إلا أنها هي المدبرة لأحوال هذا العالم. وهؤلاء هم الذين أثبتوا الوسائط بين الإله الأكبر. وبين أحوال هذا العالم.

وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها، ثم إنهم لما رأوا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار في أكثر الأوقات، اتخذوا لكل كوكب صنمًا من الجوهر المنسوب إليه،

واتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المنسوبة إلى الشمس وهي الياقوت والألماس، واتخذوا صنم القمر من الفضة، وعلى هذا القياس، ثم أقبلوا على عبادة هذه الأصنام وغرضهم من عبادة هذه الأصنام هو عبادة تلك الكواكب والتقرب إليها، وعند هذا البحث يظهر أن المقصود الأصلي من عبادة هذه الأصنام هو عبادة الكواكب.

وأما الأنبياء صلوات الله عليهم فلهم هاهنا مقامان: أحدهما: إقامة الدلائل على أن هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] بعد أن بَيَّن في الكواكب أنها مسخرة. والثاني: أنها بتقدير أنها تفعل شيئًا ويصدر عنها تأثيرات في هذا العالم، إلا أن دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة، والاشتغال بعبادة الأصل أولى من الاشتغال بعبادة الفرع. والدليل على أن حاصل دين عبدة الأصنام ما ذكرناه أنه تعالى لما حكى عن الخليل صلوات الله عليه أنه قال لأبيه آزر ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ فأفتى بهذا الكلام أن عبادة الأصنام جهل، ثم لما اشتغل بذكر الدليل أقام الدليل على أن الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للإلهية، وهذا يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصله يرجع إلى القول بإلهية هذه الكواكب، وإلا لصارت هذه الآية متنافية متنافرة. وإذا عرفت هذا ظهر أنه لا طريق إلى إبطال القول بعبادة الأصنام إلا بإبطال كون الشمس والقمر وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة له.

الوجه الثاني في شرح حقيقة مذهب عبدة الأصنام: ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي رحمه الله فقال في بعض كتبه: إن كثيرًا من أهل الصين والهند كانوا يثبتون الإله والملائكة، إلا أنهم يعتقدون أنه تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور، وللملائكة أيضًا صور حسنة، إلا أنهم كلهم محتجبون عنا بالسماوات، فلا جرم اتخذوا صورًا وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الرؤيا والهيكل، فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون: إنها هيكل الإله. وصورة أخرى دون الصورة الأولى ويجعلونها على صورة الملائكة، ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة. فإن صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد أن الله تعالى جسم وفي مكان.

الوجه الثالث في هذا الباب: أن القوم يعتقدون أن الله تعالى فوض تدبير كل واحد من الأقاليم إلى مَلَك بعينه، وفوض تدبير كل قسم من أقسام ملك العالم إلى روح سماوي بعينه، فيقولون: مدبر البحار ملك، ومدبر الجبال ملك آخر، ومدبر الغيوم والأمطار ملك، ومدبر الأرزاق ملك، ومدبر الحروب والمقاتلات ملك آخر. فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من أولئك الملائكة صنمًا مخصوصًا وهيكلاً مخصوصًا، ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الآثار والتدبيرات. وللقوم تأويلات أخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها في أول سورة البقرة، ولنكتف هاهنا بهذا القدر من البيان، والله أعلم.

المسألة الثالثة: ظاهر هذه الآية يدل على أن اسم والد إبراهيم هو آزر، ومنهم من قال: اسمه تارح. قال الزجاج: لا خلاف بين النسابين أن اسمه تارح، ومن الملحدة من جعل هذا طعنًا في القرآن. وقال: هذا النسب خطأ وليس بصواب. وللعلماء هاهنا مقامان:

المقام الأول: أن اسم والد إبراهيم عليه السلام هو آزر، وأما قولهم: (أجمع النسابون على أن اسمه كان تارح). فنقول: هذا ضعيف لأن ذلك الإجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضًا، وبالآخرة يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد والاثنين؛ مثل قول وهب وكعب وغيرهما، وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى، ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن.

المقام الثاني: سلَّمنا أن اسمه كان تارح، ثم لنا هاهنا وجوه:

الوجه الأول: لعل والد إبراهيم كان مسمى بهذين الاسمين، فيحتمل أن يقال: إن اسمه الأصلي كان آزر وجعل تارح لقبًا له، فاشتهر هذا اللقب وخفي الاسم، فالله تعالى ذكَره بالاسم، ويحتمل أن يكون بالعكس، وهو أن تارح كان اسمًا أصليًّا وآزر كان لقبًا غالبًا. فذكَره الله تعالى بهذا اللقب الغالب.

الوجه الثاني: أن يكون لفظة آزر صفة مخصوصة في لغتهم، فقيل: إن آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ، كأنه قيل((وإذ قال إبراهيم لأبيه المخطئ) كأنه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق. وقيل: آزر هو الشيخ الهرم بالخوارزمية، وهو أيضًا فارسية أصلية.

واعلم أن هذين الوجهين إنما يجوز المصير إليهما عند من يقول بجواز اشتمال القرآن على ألفاظ قليلة من غير لغة العرب.

والوجه الثالث: أن آزر كان اسم صنم يعبده والد إبراهيم، وإنما سماه الله بهذا الاسم لوجهين: أحدهما: أنه جعل نفسه مختصًّا بعبادته، ومَن بالغ في محبة أحد فقد يُجعل اسم المحبوب اسمًا للمحب، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ [الإسراء: ٧١] وثانيها: أن يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

الوجه الرابع: أن والد إبراهيم عليه السلام كان تارح وآزر كان عَمًّا له، والعم قد يطلق عليه اسم الأب، كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب أنهم قالوا: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ﴾ [البقرة: ١٣٣] ومعلوم أن إسماعيل كان عَمًّا ليعقوب، وقد أطلقوا عليه لفظ الأب فكذا هاهنا. واعلم أن هذه التكلفات إنما يجب المصير إليها لو دل دليل باهر على أن والد إبراهيم ما كان اسمه آزر، وهذا الدليل لم يوجد ألبتة، فأي حاجة تحملنا على هذه التأويلات؟!

والدليل القوي على صحة أن الأمر على ما يدل عليه ظاهر هذه الآية: أن اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام وإظهار بغضه، فلو كان هذا النسب كذبًا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه، وحيث لم يُكذبوه عَلِمنا أن هذا النسب صحيح، والله أعلم.

المسألة الرابعة قالت الشيعة: إن أحدًا من آباء الرسول عليه الصلاة والسلام وأجداده ما كان كافرًا. وأنكروا أن يقال: إن والد إبراهيم كان كافرًا، وذكروا أن آزر كان عم إبراهيم عليه السلام، وما كان والدًا له: **واحتجوا على قولهم بوجوه**:

الحجة الأولى: أن آباء الأنبياء ما كانوا كفارًا، ويدل عليه وجوه: منها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٨، ٢١٩].

قيل معناه: إنه كان ينقل روحه من ساجد إلى ساجد. وبهذا التقدير: فالآية دالة على أن جميع آباء محمد عليه السلام كانوا مسلمين، وحينئذٍ يجب القطع بأن والد إبراهيم عليه السلام كان مسلما.

فإن قيل: قوله: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٩] يحتمل وجوها أُخر: أحدها: إنه لما نُسخ فرض قيام الليل طاف الرسول ﷺ تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون؛ لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات، فوجدها كبيوت الزنانير لكثرة ما سمع من أصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم. فالمراد من قوله: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٩] طوافه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين. وثانيها: المراد أنه عليه السلام كان يصلي بالجماعة، فتقلبه في الساجدين معناه: كونه فيما بينهم ومختلطًا بهم حال القيام والركوع والسجود. وثالثها: أن يكون المراد أنه ما يخفى حالك على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين في الاشتغال بأمور الدين. ورابعها: المراد: تقلب بصره فيمن يصلي خلفه، والدليل عليه قوله عليه السلام: «**أَتِمُّوا الرُّكُوعَ والسُّجود فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي**»(١).

فهذه الوجوه الأربعة مما يحتملها ظاهر الآية، فسقط ما ذكرتم.

والجواب: لفظ الآية محتمل للكل، فليس حمل الآية على البعض أَوْلى من حملها على الباقي، فوجب أن نحملها على الكل، وحينئذٍ يحصل المقصود. ومما يدل أيضًا على أن أحدًا من آباء محمد عليه السلام ما كان من المشركين: قوله عليه السلام: «**لَمْ أَزَلْ أُنقَلُ مِنْ أَصْلابِ الطَّاهرينَ إلى أَرْحَامِ الطَّاهِرَاتِ**»(٢) وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] وذلك يوجب أن يقال: إن أحدًا من أجداده ما كان من المشركين.

إذا ثبت هذا فنقول: ثبت بما ذكرنا أن والد إبراهيم عليه السلام ما كان مشركًا، وثبت أن آزر كان مشركا، فوجب القطع بأن والد إبراهيم كان إنسانًا آخر غير آزر.

الحجة الثانية على أن آزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام: أن هذه الآية دالة على أن إبراهيم

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (المساجد)، باب: (عظة الإمام الناس في إتمام الصلاة وذكر القبلة) (١/ ١٦١)، حديث رقم (٤٠٨)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٣١٩/ ٤٢٤)، كلاهما من طريق أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة. . . به.

(٢) أورده النيسابوري في (تفسيره) وضَعَّفه (٦/ ٩٦).

عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء، ومشافهة الأب بالجفاء لا تجوز، وهذا يدل على أن آزر ما كان والد إبراهيم. إنما قلنا: إن إبراهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء في هذه الآية لوجهين: الأول: أنه قرىء (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزرُ) بضم آزر، وهذا يكون محمولاً على النداء، ونداء الأب بالاسم الأصلي من أعظم أنواع الجفاء. الثاني: أنه قال لآزر: ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ وهذا من أعظم أنواع الجفاء والإيذاء. فثبت أنه عليه السلام شافه آزر بالجفاء. وإنما قلنا: إن مشافهة الأب بالجفاء لا تجوز لوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ﴾ [الإسراء: ٢٣]وهذا عام في حق الأب الكافر والمسلم، قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]وهذا أيضًا عام. والثاني :أنه تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمَره بالرفق معه فقال: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]والسبب فيه أن يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون، فههنا الوالد أوْلى بالرفق. الثالث :أن الدعوة مع الرفق أكثر تأثيرًا في القلب، أما التغليظ فإنه يوجب التنفير والبعد عن القبول؛ ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]فكيف يليق بإبراهيم عليه السلام مثل هذه الخشونة مع أبيه في الدعوة؟! الرابع :أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام الحلم، فقال: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ﴾ [هود: ٧٥]وكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الأب؟!

فثبت بهذه الوجوه أن آزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام بل كان عَمًّا له، فأما والده فهو تارح، والعم قد يسمى بالأب على ما ذكرنا أن أولاد يعقوب سموا إسمعيل بكونه أبًا ليعقوب مع أنه كان عما له. وقال عليه السلام: «رُدُّوا عَلَيَّ أَبِي» يعني العم العباس، وأيضًا يحتمل أن آزر كان والد أم إبراهيم عليه السلام، وهذا قد يقال له الأب. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنعام: ٨٤]إلى قوله: ﴿وَعِيسَىٰ﴾ [الأنعام: ٨٥]فجعل عيسى من ذرية إبراهيم مع أن إبراهيم عليه السلام كان جدًّا لعيسى من قِبل الأم. وأما أصحابنافقد زعموا أن والد رسول الله كان كافرًا وذكروا أن نص الكتاب في هذه الآية يدل على أن آزر كان كافرًا، وكان والد إبراهيم عليه السلام. وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُۚ﴾ [التوبة: ١١٤]وذلك يدل على قولنا، وأما قوله ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٩]قلنا: قد بينا أن هذه الآية تحتمل سائر الوجوه. قوله: تُحمل هذه الآية على الكل. قلنا: هذا محال لأن حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز، وأيضًا حَمْل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز، وأما قوله عليه السلام: «لَمْ أَزَلْ أُنْقَلُ مِنْ أَصْلابِ الطَّاهِرِينَ إِلى أَرْحَامِ الطَّاهِرَاتِ» فذلك محمول على أنه ما وقع في نسبه ما كان سفاحًا، أما قوله: التغليظ مع الأب لا يليق بإبراهيم عليه السلام. قلنا: لعله أصر على كفره فلأجل الإصرار استحق ذلك التغليظ. والله أعلم.

المسألة الخامسة :قرئ: (آزرَ) بالنصب وهو عطف بيان لقوله: ﴿ لِأَبِيهِ﴾ وبالضم على

النداء، وسألني واحد فقال: قرئ (آزَرَ) بهاتين القراءتين، وأما قوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ﴾ [الأعراف: ١٤٢] قرئ (هَٰرُونَ) بالنصب وما قرئ البتة بالضم، فما الفرق؟ قلت: القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالمنادى، وذلك لائق بقصة إبراهيم عليه السلام لأنه كان مُصرًّا على كفره، فحسُن أن يخاطب بالغلظة زجرًا له عن ذلك القبيح، وأما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى عليه السلام يستخلف هارون على قومه فما كان الاستخفاف لائقًا بذلك الموضع، فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة.

المسألة السادسة: اختلف الناس في تفسير لفظ (الإله) والأصح أنه هو المعبود، وهذه الآية تدل على هذا القول لأنهم ما أثبتوا للأصنام إلا كونها معبودة، ولأجل هذا قال إبراهيم لأبيه: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾ وذلك يدل على أن تفسير لفظ (الإله) هو المعبود.

المسألة السابعة: اشتمل كلام إبراهيم عليه السلام في هذه الآية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الأصنام من وجهين: الأول: أن قوله: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾ يدل على أنهم كانوا يقولون بكثرة الآلهة؛ إلا أن القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلي الذي فُهم من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. والثاني: أن هذه الأصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيًا، فلما لم يكن الواحد كافيًا دل ذلك على أنها وإن كثرت فلا نفع فيها ألبتة.

المسألة الثامنة: احتج بعضهم بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع. قال: لأن إبراهيم عليه السلام حَكَم عليهم بالضلال، ولولا الوجوب العقلي لما حكم عليهم بالضلال؛ لأن ذلك المذهب كان متقدمًا على دعوة إبراهيم. ولقائل أن يقول: إنه كان ضلالاً بحكم شرع الأنبياء الذين كانوا متقدمين على إبراهيم عليه السلام.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: (الكاف) في (كذلك) للتشبيه، وذلك إشارة إلى غائب جرى ذكره، والمذكور ههنا فيما قبل هو أنه عليه السلام استقبح عبادة الأصنام، وهو قوله: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ والمعنى: ومثل ما أريناه من قبح عبادة الأصنام نريه ملكوت السماوات والأرض. وهاهنا دقيقة عقلية، وهي أن نور جلال الله تعالى لائح غير منقطع ولا زائل ألبتة، والأرواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الأنوار إلا لأجل حجاب، وذلك الحجاب ليس إلا الاشتغال بغير الله تعالى، فإذا كان الأمر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلي، فقول إبراهيم عليه السلام: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾ إشارة إلى تقبيح الاشتغال بعبادة

غير الله تعالى؛ لأن كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله تعالى، فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى له ملكوت السماوات بالتمام، فقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ معناه: وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلِّي جلال الله تعالى، فكان قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: هذه الإراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان، فكان الأَوْلى أن يقال: وكذلك أرينا إبراهيم ملكوت السمأوات والأرض، فلمَ عَدَل عن هذه اللفظة إلى قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ﴾؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن يكون تقدير الآية: وكذلك كنا نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض. فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي. والمعنى أنه تعالى لما حكى عنه أنه شافه أباه الكلام الخشن تعصبًا للدين الحق، فكأنه قيل: وكيف بلغ إبراهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين؟! فأجيب بأنا كنا نريه ملكوت السماوات والأرض من وقت طفوليته لأجل أن يصير من الموقنين زمان بلوغه.

الوجه الثاني في الجواب -وهو أعلى وأشرف مما تقدم- وهو أنا نقول: إنه ليس المقصود من إراءة الله إبراهيم ملكوت السماوات والأرض هو مجرد أن يرى إبراهيم هذا الملكوت، بل المقصود أن يراها فيتوسل بها إلى معرفة جلال الله تعالى وقدسه وعلوه وعظمته، ومعلوم أن مخلوقات الله وإن كانت متناهية في الذوات وفي الصفات، إلا أن جهات دلالاتها على الذوات والصفات غير متناهية، وسمعت الشيخ الإمام الوالد عمر ضياء الدين رحمه الله تعالى قال: سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول: سمعت إمام الحرمين يقول: معلومات الله تعالى غير متناهية، ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات أيضًا غير متناهية؛ وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز لا نهاية لها على البدل، ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل، وكل تلك الأحوال التقديرية دالة على حكمة الله تعالى وقدرته أيضًا، وإذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ كذلك؛ فكيف القول في كل ملكوت الله تعالى؟! فثبت أن دلالة ملك الله تعالى، وملكوته على نعوت جلاله وسمات عظمته وعزته - غير متناهية، وحصول المعلومات التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال، فإذن لا طريق إلى تحصيل تلك المعارف إلا بأن يحصل بعضها عقيب البعض لا إلى نهاية ولا إلى آخر في المستقبل؛ فلهذا السبب والله أعلم لم يقل: (وكذلك أريناه ملكوت السماوات والأرض) بل قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وهذا هو المراد من قول المحققين: السفر إلى الله له نهاية، وأما السفر في الله فإنه لا نهاية له. والله أعلم.

المسألة الثالثة: (الملكوت) هو الملك، و(التاء) للمبالغة، كالرغَبوت من الرغبة والرهَبوت من الرهبة.

واعلم أن في تفسير هذه الإراءة قولين:

الأول: أن الله أراه الملكوت بالعين، قالوا: إن الله تعالى شق له السماوات حتى رأى العرش والكرسي وإلى حيث ينتهي إليه فوقية العالم الجسماني، وشق له الأرض إلى حيث ينتهي إلى السطح الآخر من العالم الجسماني، ورأى ما في السماوات من العجائب والبدائع، ورأى ما في باطن الأرض من العجائب والبدائع. وعن ابن عباس أنه قال: لما أُسري بإبراهيم إلى السماء ورأى ما في السماوات وما في الأرض، فأبصر عبدًا على فاحشة، فدعا عليه وعلى آخر بالهلاك، فقال الله تعالى له: كف عن عبادي فهم بين حالين: إما أن أجعل منهم ذرية طيبة أو يتوبون فأغفر لهم، أو النار من ورائهم. وطعَن القاضي في هذه الرواية من وجوه: الأول: أن أهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله، فلا يليق أن يقال: إنه لما رفع إلى السماء أبصر عبدًا على فاحشة. الثاني: أن الأنبياء لا يدعون بهلاك المذنب إلا عن أمر الله تعالى، وإذا أذن الله تعالى فيه لم يجز أن يمنعه من إجابة دعائه. الثالث: أن ذلك الدعاء إما أن يكون صوابًا أو خطأ: فإن كان صوابًا فلمَ رده في المرة الثانية؟! وإن كان خطأ فلمَ قبِله في المرة الأولى؟! ثم قال: وأخبار الآحاد إذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها.

والقول الثاني: أن هذه الإراءة كانت بعين البصيرة والعقل، لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر. واحتج القائلون بهذا القول بوجوه:

الحجة الأولى: أن ملكوت السماوات عبارة عن ملك السماء، والملك عبارة عن القدرة، وقدرة الله لا تُرى، وإنما تُعرف بالعقل، وهذا كلام قاطع، إلا أن يقال: المراد بملكوت السماوات والأرض نفس السماوات والأرض، إلا أن على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة.

والحجة الثانية: أنه تعالى ذكر هذه الإراءة في أول الآية على سبيل الإجمال وهو قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ ثم فسرها بعد ذلك بقوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾[الأنعام: ٧٦] فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الإراءة، فوجب أن يقال: إن تلك الإراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال.

والحجة الثالثة: أنه تعالى قال في آخر الآية: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾[الأنعام: ٨٣] والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه؛ لأنهم كانوا غائبين عنها، وكانوا يُكذبون إبراهيم فيها، وما كان يجوز لهم تصديق إبراهيم في تلك الدعوى إلا بدليل منفصل ومعجزة باهرة، وإنما كانت الحجة التي أوردها إبراهيم على قومه في الاستدلال بالنجوم من الطريق الذي نطق به القرآن، فإن تلك الأدلة كانت ظاهرة لهم كما أنها كانت ظاهرة لإبراهيم.

والحجة الرابعة: أن إراءة جميع العالم تفيد العلم الضروري بأن للعالم إلهًا قادرًا على كل الممكنات، ومثل هذه الحالة لا يحصل للإنسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم، ألا ترى أن

الكفار في الآخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب؟ وأما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته، فذاك هو الذي يفيد المدح والتعظيم.

والحجة الخامسة: أنه تعالى كما قال في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ فكذلك قال في حق هذه الأمة: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [فصلت: ٥٣]فكما كانت هذه الإراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر، فكذلك في حق إبراهيم لا يبعد أن يكون الأمر كذلك.

الحجة السادسة: أنه عليه السلام لما تمم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]فحكَم على السماوات والأرض بكونها مخلوقة لأجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس. وذلك الدليل لو لم يكن عامًّا في كل السماوات والأرض لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وأنه خطأ، فثبت أن ذلك الدليل كان عامًّا فكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لإراءة الملكوت. فوجب أن يكون المراد من إراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسَب تغيرها وإمكانها وحدوثها على وجود الإله العالم القادر الحكيم، فتكون هذه الإراءة بالقلب لا بالعين.

الحجة السابعة: أن اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوقًا بالشك، وقوله تعالى: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ كالغرض من تلك الإراءة فيصير تقدير الآية نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض لأجل أن يصير من الموقنين. فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل، وجب أن تكون تلك الإراءة عبارة عن الاستدلال.

الحجة الثامنة: أن جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد، وهو أنها محدثة ممكنة، وكل محدث ممكن فهو محتاج إلى الصانع. وإذا عرف الإنسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال عى الصانع، وكأنه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسَمِع بأذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار، وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة ألبتة، ثم إنها غير شاغلة عن الله تعالى بل هي شاغلة للقلب والروح بالله. أما رؤية العين فالإنسان لا يمكنه أن يرى بالعين أشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال، ألا ترى أن من نظر إلى صحيفة مكتوبة فإنه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة تامة إلا حرفًا واحدًا، فإن حدق نظره إلى حرف آخر وشغل بصره به صار محرومًا عن إدراك الحرف الأول، أو عن إبصاره، فثبت أن رؤية الأشياء الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة، وبتقدير أن تكون ممكنة هي غير باقية، وبتقدير أن تكون باقية هي شاغلة عن الله تعالى، ألا ترى أنه تعالى مدح محمدًا عليه الصلاة والسلام في ترك هذه الرؤية فقال: ﴿مَا زَاغَ ٱلۡبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم: ١٧]فثبت بجملة هذه الدلائل أن تلك الإراءة كانت إراءة بحسَب بصيرة العقل، لا بحسَب البصر الظاهر.

فإن قيل: فرؤية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين، فأي فضيلة تحصل لإبراهيم بسببها؟

قلنا: جميع الموحدين وإن كانوا يعرفون أصل هذا الدليل إلا أن الاطلاع على آثار حكمة الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسَب أجناسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها وأحوالها - مما لا يحصل إلا للأكابر من الأنبياء عليهم السلام. ولهذا المعنى كان رسولنا عليه الصلاة والسلام يقول في دعائه: «**اللَّهُمَّ أرِنَا الأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ**»[1] فزال هذا الإشكال. والله أعلم.

المسألة الرابعة: اختلفوا في (الواو) في قوله: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ وذكروا فيه وجوهًا: **الأول:** الواو زائدة، والتقدير: نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ليستدل بها ليكون من الموقنين. **الثاني:** أن يكون هذا كلامًا مستأنفًا لبيان علة الإراءة، والتقدير: وليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات والأرض. **الثالث:** أن الإراءة قد تحصل وتصير سببًا لمزيد الضلال كما في حق فرعون، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾ [طه: ٥٦] وقد تصير سببًا لمزيد الهداية واليقين. فلما احتملت الإراءة هذين الاحتمالين قال تعالى في حق إبراهيم عليه السلام: إنا أريناه هذه الآيات ليراها، ولأجل أن يكون من الموقنين لا من الجاحدين. والله أعلم.

المسألة الخامسة: اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل؛ ولهذا المعنى لا يوصف علم الله تعالى بكونه يقينًا لأن علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل. واعلم أن الإنسان في أول ما يستدل فإنه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه، فإذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سببًا لحصول اليقين؛ وذلك لوجوه: **الأول:** أنه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تأثر وقوة، فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهي إلى الجزم. **الثاني:** أن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكة، فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جارٍ مجرى تكرار الدرس الواحد، فكما أن كثرة التكرار تفيد الحفظ المتأكد الذي لا يزول عن القلب، فكذا هاهنا. **الثالث:** أن القلب عند الاستدلال كان مظلمًا جدًّا، فإذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الأول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة سائر الصفات الحاصلة في القلب، فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة، فإذا حصل الاستدلال الثاني امتزج نوره بالحالة الأولى، فيصير الإشراق واللمعان أتم، وكما أن الشمس إذا قربت من المشرق ظهر نورها في أول الأمر وهو الصبح، فكذلك الاستدلال الأول يكون كالصبح، ثم كما أن الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس، فإذا وصلت إلى سمت الرأس حصل النور التام، فكذلك العبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله تعالى أكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد أجلى، إلا أن الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم أن شمس العالم الجسماني لها في الارتقاء والتصاعد حد معين لا يمكن أن

(١) لم أجده في كتب السنة الصحاح وغيرها فيما بين يدي من كتب.

يزاد عليه في الصعود، وأما شمس المعرفة والعقل والتوحيد، فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها، فقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ إشارة إلى مراتب الدلائل والبينات، وقوله: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ إشارة إلى درجات أنوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٧٩﴾

في هذه الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ﴾ عطف على قوله: ﴿قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ﴾ جملة وقعت اعتراضًا بين المعطوف والمعطوف عليه.

المسألة الثانية: قال الواحدي رحمه الله: يقال: جن عليه الليل وأجنه الليل، ويقال لكل ما سترته جن وأجن، ويقال أيضًا: (جنه الليل). ولكن الاختيار (جن عليه الليل، وأجنه الليل). هذا قول جميع أهل اللغة، ومعنى ﴿جَنَّ﴾ سَتَر، ومنه الجنة والجن والجنون والجان والجنين والمجن والجنن والمجن، وهو المقبور، والمجنة، كل هذا يعود أصله إلى الستر والاستتار، وقال بعض النحويين: ﴿جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ﴾ إذا أظلم عليه الليل. ولهذا دخلت (على) عليه كما تقول في أظلم. فأما (جنه) فستره من غير تضمين معنى (أظلم).

المسألة الثالثة: اعلم أن أكثر المفسرين ذكروا أن مَلِك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بأنه يولد غلام ينازعه في ملكه، فأمَر ذلك المَلِك بذبح كل غلام يولد، فحبلت أم إبراهيم به وما أظهرت حبلها للناس، فلما جاءها الطلق ذهبت إلى كهف في جبل ووضعت إبراهيم وسدت الباب بحجر، فجاء جبريل عليه السلام ووضع أصبعه في فمه فمصه فخرج منه رزقه، وكان يتعهده جبريل عليه السلام، فكانت الأم تأتيه أحيانًا وترضعه، وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف أن له ربًا، فسأل الأم فقال لها: من ربي؟ فقالت أنا، فقال: ومن ربك؟ قالت: أبوك. فقال للأب: ومن ربك؟ فقال: ملك البلد. فعرف إبراهيم عليه السلام جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئًا يستدل به على وجود الرب سبحانه، فرأى النجم الذي هو أضوأ النجوم في السماء، فقال: (هذا ربي) إلى آخر القصة. ثم القائلون بهذا القول اختلفوا:

فمنهم من قال: إن هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه. ومنهم من قال: إن هذا كان قبل البلوغ. واتفق أكثر المحققين على فساد القول الأول واحتجوا عليه بوجوه:

الحجة الأولى: أن القول بربوبية النجم كفر بالإجماع، والكفر غير جائز بالإجماع على الأنبياء.

الحجة الثانية: أن إبراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل. والدليل على صحة ما ذكرناه أنه تعالى أخبر عنه أنه قال قبل هذه الواقعة لأبيه آزر: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٧٤].

الحجة الثالثة: أنه تعالى حكى عنه أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالرفق حيث قال: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢] وحكى في هذا الموضع أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالكلام الخشن واللفظ الموحش. ومن المعلوم أن من دعا غيره إلى الله تعالى فإنه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ، ولا يخوض في التعنيف والتغليظ إلا بعد المدة المديدة واليأس التام. فدل هذا على أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن دعا أباه إلى التوحيد مرارًا وأطوارًا، ولا شك أنه إنما اشتغل بدعوة أبيه بعد فراغه من مهم نفسه. فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن عرف الله بمدة.

الحجة الرابعة: أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن أراه الله ملكوت السموات والأرض حتى رأى من فوق العرش والكرسي وما تحتهما إلى ما تحت الثرى، ومن كان منصبه في الدين كذلك، وعِلمه بالله كذلك، كيف يليق به أن يعتقد إلهية الكواكب؟

الحجة الخامسة: أن دلائل الحدوث في الأفلاك ظاهرة من خمسة عشر وجهًا وأكثر، ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بأقل العقلاء نصيبًا من العقل والفهم أن يقول بربوبية الكواكب فضلًا عن أعقل العقلاء وأعلم العلماء؟

الحجة السادسة: أنه تعالى قال في صفة إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذۡ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلۡبٖ سَلِيمٍ﴾ [الصافات: ٨٤] وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليمًا عن الكفر، وأيضًا مَدَحه فقال: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٥١] أي آتيناه رشده من قبل من أول زمان الفكرة. وقوله: ﴿وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ﴾ أي بطهارته وكماله، ونظيره قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

الحجة السابعة: قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ أي: وليكون بسبب تلك الإراءة من الموقنين.

ثم قال بعده: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ﴾ والفاء تقتضي الترتيب، فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين العارفين بربه.

الحجة الثامنة: أن هذه الواقعة إنما حصلت بسبب مناظرة إبراهيم عليه السلام مع قومه، والدليل عليه أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ [الأنعام:

٨٣] ولم يقل: على نفسه، فعُلم أن هذه المباحثة إنما جرت مع قومه لأجل أن يرشدهم إلى الإيمان والتوحيد، لا لأجل أن إبراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه.

الحجة التاسعة: أن القوم يقولون: إن إبراهيم عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار، وهذا باطل؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، فكيف يقول: ﴿يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾ مع أنه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم؟!

الحجة العاشرة: قال تعالى: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ﴾[الأنعام: ٨٠] وكيف يحاجونه وهم بعدُ ما رأوه وهو ما رآهم، وهذا يدل على أنه عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس بعد أن خالط قومه ورآهم يعبدون الأصنام ودعوه إلى عبادتها، فذكر قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ ردًا عليهم وتنبيهًا لهم على فساد قولهم.

الحجة الحادية عشرة: أنه تعالى حكى عنه أنه قال للقوم: ﴿وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ﴾[الأنعام: ٨١] وهذا يدل على أن القوم كانوا خوفوه بالأصنام، كما حكى عن قوم هود عليه السلام أنهم قالوا له: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعۡتَرَىٰكَ بَعۡضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٖۗ﴾[هود: ٥٤] ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالغار.

الحجة الثانية عشرة: أن تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار، ولا شك أن الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم، ثم غربت، فكان ينبغي أن يستدل بغروبها السابق على أنها لا تصلح للآلهية، وإذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للإلهية بطل ذلك أيضًا في القمر والكوكب بطريق الأَوْلى، هذا إذا قلنا: إن هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه. أما إذا قلنا: المقصود منها إلزام القوم وإلجاؤهم، فهذا السؤال غير وارد لأنه يمكن أن يقال: إنه إنما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم، ثم امتدت المناظرة إلى أن طلع القمر وطلعت الشمس بعده وعلى هذا التقدير فالسؤال غير وارد. فثبت بهذه الدلائل الظاهرة أنه لا يجوز أن يقال إن إبراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم: (هذا ربي). وإذا بطل هذا بقي هاهنا احتمالان:

الأول: أن يقال: هذا كلام إبراهيم عليه السلام بعد البلوغ، ولكن ليس الغرض منه إثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه أحد أمور سبعة. الأول: أن يقال: إن إبراهيم عليه السلام لم يقل: (هذا ربي) على سبيل الإخبار، بل الغرض منه أنه كان يناظر عبدة الكوكب، وكان مذهبهم أن الكوكب ربهم وآلهم، فذكر إبراهيم عليه السلام ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع إليه فيبطله، ومثاله: أن الواحد منا إذا ناظر من يقول بقدم الجسم، فيقول: الجسم قديم؟ فإذا كان كذلك، فلمَ نراه ونشاهده مركبًا متغيرًا؟ فهو إنما قال: (الجسم قديم) إعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه، فكذا هاهنا قال: ﴿هَٰذَا رَبِّيۖ﴾ والمقصود منه حكاية قول الخصم، ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾. وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب، والدليل عليه: أنه تعالى دل في أول الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى:

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣] .

والوجه الثاني في التأويل: أن نقول: قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّى﴾ معناه: (هذا ربي في زعمكم واعتقادكم) ونظيره أن يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء: إن إلهه جسم محدود. أي في زعمه واعتقاده. قال تعالى: ﴿وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ [طه: ٩٧] وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ﴾ [القصص: ٦٢] وكان صلوات الله عليه يقول: «**يا إله الآلهة**». والمراد أنه تعالى إله الآلهة في زعمهم، وقال: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] أي عند نفسك.

والوجه الثالث في الجواب: أن المراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار، إلا أنه أسقط حرف الاستفهام استغناء عنه لدلالة الكلام عليه.

والوجه الرابع: أن يكون القول مضمرًا فيه، والتقدير: قال: يقولون: هذا ربي. وإضمار القول كثير، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِۦمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا﴾ [البقرة: ١٢٧] أي يقولون ربنا. وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] أي يقولون: ما نعبدهم. فكذا هاهنا التقدير: إن إبراهيم عليه السلام قال لقومه: يقولون: هذا ربي. أي هذا هو الذي يدبرني ويربيني.

والوجه الخامس: أن يكون إبراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء، كما يقال لذليل ساد قومًا: (هذا سيدكم) على سبيل الاستهزاء.

الوجه السادس: أنه ﷺ أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبُعد طباعهم عن قَبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوه ولم يلتفتوا إليه، فمال إلى طريق به يستدرجهم إلى استماع الحجة. وذلك بأن ذكر كلامًا يوهم كونه مساعدًا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب، مع أن قلبه صلوات الله عليه كان مطمئنًا بالإيمان، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإفساده، وأن يقبلوا قوله. وتمام التقرير أنه لما يجد إلى الدعوة طريقًا سوى هذا الطريق، وكان عليه السلام مأمورًا بالدعوة إلى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر، ومعلوم أن عند الإكراه يجوز إجراء كلمة الكفر على اللسان، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] فإذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد، فبأن يجوز إظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى، وأيضًا: المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قُتل، استحق الأجر العظيم، ثم إذا جاء وقت القتال مع الكفار وعَلِم أنه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الإسلام، فهاهنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال، حتى لو صلى وتَرَك القتال أثم، ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب، بل نقول: إن من كان في الصلاة فرأى طفلاً أو أعمى أشرف على غرق أو حرق، وجب عليه قطع الصلاة لإنقاذ ذلك الطفل أو ذلك الأعمى

عن ذلك البلاء. فكذا هاهنا أن إبراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليُظهر من نفسه موافقة القوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم، كان قَبولهم لذلك الدليل أتم وانتفاعهم باستماعه أكمل. ومما يقوي هذا الوجه: أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ۝ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ۝ فَتَوَلَّوْاْ عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ [الصافات: ٨٨ - ٩٠] وذلك لأنهم كانوا يستدلون بعلم النجم على حصول الحوادث المستقبلة، فوافقهم إبراهيم على هذا الطريق في الظاهر، مع أنه كان بريئًا عنه في الباطن، ومقصوده أن يتوسل بهذا الطريق إلى كسر الأصنام، فإذا جازت الموافقة في الظاهر هاهنا، مع أنه كان بريئًا عنه في الباطن، فلمَ لا يجوز أن يكون في مسألتنا كذلك؟ وأيضًا: المتكلمون قالوا: إنه يصح من الله تعالى إظهار خوارق العادات على يد من يدعي الإلهية؛ لأن صورة هذا المدعي وشكله يدل على كذبه، فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده، ولكن لا يجوز إظهارها على يد من يدعي النبوة لأنه يوجب التلبيس، فكذا هاهنا. وقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ لا يوجب الضلال؛ لأن دلائل بطلانه جلية، وفي إظهاره هذه الكلمة منفعة عظيمة، وهي استدراجهم لقَبول الدليل فكان جائزًا، والله أعلم.

الوجه السابع: أن القوم لما دعوه إلى عبادة النجوم، فكانوا في تلك المناظرة إلى أن طلع النجم الدري فقال إبراهيم عليه السلام: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ أي هذا هو الرب الذي تدعونني إليه. ثم سكت زمانًا حتى أفل ثم قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾. فهذا تمام تقرير هذه الأجوبة على الاحتمال الأول، وهو أنه صلوات الله عليه ذكر هذا الكلام بعد البلوغ.

أما الاحتمال الثاني: وهو أنه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه: فتقريره أنه تعالى كان قد خص إبراهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية، فخطر بباله قبل بلوغه إثبات الصانع سبحانه، فتفكر فرأى النجم، فقال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ فلما شاهد حركته قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ ثم إنه تعالى أكمل بلوغه في أثناء هذا البحث فقال في الحال: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾. فهذا الاحتمال لا بأس به، وإن كان الاحتمال الأول أَوْلى بالقَبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة، على أن هذه المناظرة إنما جرت لإبراهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم إلى التوحيد، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قرأ أبو عمرو وورش عن نافع: (رئي) بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان، وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بكسرهما، فإذا كان بعد الألف كاف أو هاء نحو: (رآك ورآها) فحينئذٍ يكسرها حمزة والكسائي ويفتحها ابن عامر. وروى يحيى عن أبي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي، فإذا تلته ألف وصل نحو: (رأى الشمس، ورأى القمر) فإن حمزة ويحيى عن أبي بكر ونصر عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون الهمزة، والباقون يقرؤون جميع ذلك بفتح الراء والهمزة، واتفقوا في (رأوك، ورأوه) أنه بالفتح. قال الواحدي: أما من فتح الراء والهمزة فعِلته واضحة وهي ترك الألف على الأصل نحو: رعى ورمى. وأما من فتح الراء وكسر الهمزة

فإنه أمال الهمزة نحو الكسر ليميل الألف التي في (رأى) نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الأصل. وأما من كسرهما جميعًا فلأجل أن تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة. والواحدي طَوَّل في هذا الباب في (كتاب البسيط) فليرجع إليه. والله أعلم.

المسألة الخامسة: القصة التي ذكرناها من أن إبراهيم عليه السلام وُلد في الغار، وتركته أمه، وكان جبريل عليه السلام يربيه، كل ذلك محتمل في الجملة. وقال القاضي: كل ما يجري مجرى المعجزات فإنه لا يجوز؛ لأن تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم، وهذا هو المسمى بالإرهاص، إلا إذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله فتُجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي. وأما عند أصحابنا فالإرهاص جائز فزالت الشبهة، والله أعلم.

المسألة السادسة: أن إبراهيم عليه السلام استدل بأفول الكوكب على أنه لا يجوز أن يكون ربًا له وخالقًا له. ويجب علينا هاهنا أن نبحث عن أمرين: أحدهما: أن الأفول ما هو؟ والثاني: أن الأفول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب؟

فنقول: الأفول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره.

وإذا عرفت هذا فلسائل أن يسأل، فيقول: الأفول إنما يدل على الحدوث من حيث إنه حركة، وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع أيضًا دليلاً على الحدوث، فلمَ ترك إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع، وعوَّل في إثبات هذا المطلوب على الأفول؟

والجواب: لا شك أن الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث، إلا أن الدليل الذي يحتج به الأنبياء في معرض دعوة الخلق كلهم إلى الله - لا بد وأن يكون ظاهرًا جليًّا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل. ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينية إلا أنها دقيقة لا يعرفها إلا الأفاضل من الخلق، أما دلالة الأفول فإنها دلالة ظاهرة يعرفها كل أحد، فإن الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول، فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتم. وأيضًا: قال بعض المحققين: الهوى في خطرة الإمكان أفول، وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الأوساط وحصة العوام، فالخواص يفهمون من الأفول الإمكان، وكل ممكن محتاج، والمحتاج لا يكون مقطوع الحاجة، فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزهًا عن الإمكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[النجم: ٤٢] وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الأفول مطلق الحركة، فكل متحرك محدث، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر، فلا يكون الآفل إلهًا بل الإله هو الذي احتاج إليه ذلك الآفل. وأما العوام فإنهم يفهمون من الأفول الغروب، وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الأفول والغروب فإنه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول، ومن يكون كذلك لا يصلح للإلهية، فهذه الكلمة الواحدة -أعني قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ - كلمة مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال، فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين.

وفيه دقيقة أخرى: وهو أنه عليه السلام إنما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين، ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدًا إلى وسط السماء، كان قويًا عظيمًا التأثير. أما إذا كان غربيًا وقريبًا من الأفول فإنه يكون ضعيف التأثير قليل القوة. فنبه بهذه الدقيقة على أن الإله هو الذي لا تتغير قدرته إلى العجز وكماله إلى النقصان، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة، ناقص التأثير، عاجزًا عن التدبير، وذلك يدل على القدح في إلهيته، فظهر على قول المنجمين أن للأفول مزيد خاصية في كونه موجبًا للقدح في إلهيته، والله أعلم.

أما المقام الثاني: وهو بيان أن كون الكوكب آفلا يمنع من ربوبيته: فلقائل أيضًا أن يقول: أقصى ما في الباب أن يكون أفوله دالاً على حدوثه إلا أن حدوثه لا يمنع من كونه ربًا لإبراهيم ومعبودًا له، ألا ترى أن المنجمين وأصحاب الوسايط يقولون: إن الإله الأكبر خَلَق الكواكب وأبدعها وأحدثها، ثم إن هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الأسفل؟ فثبت أن أفول الكواكب وإن دل على حدوثها إلا أنه لا يمنع من كونها أربابًا للإنسان وآلهة لهذا العالم. والجواب: لنا هاهنا مقامان:

المقام الأول: أن يكون المراد من الرب والإله: الموجود الذي عنده تنقطع الحاجات، ومتى ثبت بأفول الكواكب حدوثها، وثبت في بداهة العقول أن كل ما كان محدثًا، فإنه يكون في وجوده محتاجًا إلى الغير، وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها إلى غيرها، ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها أربابًا وآلهة، بمعنى أنه تنقطع الحاجات عند وجودها، فثبت أن كونها آفلة يوجب القدح في كونها أربابًا وآلهة بهذا التفسير.

المقام الثاني: أن يكون المراد من الرب والإله: من يكون خالقًا لنا وموجدًا لذواتنا وصفاتنا. فنقول: أفول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والإيجاد، وعلى أنه لا يجوز عبادتها، وبيانه من وجوه: الأول: أن أفولها يدل على حدوثها، وحدوثها يدل على افتقارها إلى فاعل قديم قادر، ويجب أن تكون قادرية ذلك القادر أزلية، وإلا لافتقرت قادريته إلى قادر آخر، ولزم التسلسل، وهو محال، فثبت أن قادريته أزلية.

وإذا ثبت هذا فنقول: الشيء الذي هو مقدور له إنما صح كونه مقدورًا له باعتبار إمكانه، والإمكان واحد في كل الممكنات، فثبت أن ما لأجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات، فوجب في كل الممكنات أن تكون مقدورة لله تعالى.

وإذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما بينا صحة هذه المقامات بالدلائل اليقينة في علم الأصول.

فالحاصل أنه ثبت بالدليل أن كون الكواكب آفلة يدل على كونها محدثة، وإن كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة، وأيضًا: فكونها في نفسها محدثة يوجب القول بامتناع

كونها قادرة على الإيجاد والإبداع، وإن كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة. ودلائل القرآن إنما يُذكر فيها أصول المقدمات، فأما التفريع والتفصيل، فذاك إنما يليق بعلم الجدل، فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لا جرم اكتفى بذكرهما في بيان أن الكواكب لا قدرة لها على الإيجاد والإبداع؛ فلهذا السبب استدل إبراهيم عليه السلام بأفولها على امتناع كونها أربابًا وآلهة لحوادث هذا العالم.

الوجه الثاني: أن أفول الكواكب يدل على حدوثها، وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها إلى القادر المختار، فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للأفلاك والكواكب، ومن كان قادرًا على خلق الكواكب والأفلاك من دون واسطة أي شيء كان، فبأن يكون قادرًا على خلق الإنسان أَوْلى؛ لأن القادر على خلق الشيء الأعظم لا بد وأن يكون قادرًا على خلق الشيء الأضعف، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧] وبقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١] فثبت بهذا الطريق أن الإله الأكبر يجب أن يكون قادرًا على خلق البشر، وعلى تدبير العالم الأسفل بدون واسطة الأجرام الفلكية، وإذا كان الأمر كذلك كان الاشتغال بعبادة الإله الأكبر أولى من الاشتغال بعبادة الشمس والنجوم والقمر.

الوجه الثالث: أنه لو صح كون بعض الكواكب موجدة وخالقة، لبقي هذا الاحتمال في الكل، وحينئذ لا يعرف الإنسان أن خالقه هذا الكوكب أو ذلك الآخر أو مجموع الكواكب فيبقى شاكًّا في معرفة خالقه، أما لو عرفنا الكل وأسندنا الخلق والإيجاد والتدبير إلى خالق الكل، فحينئذٍ يمكننا معرفة الخالق والموجد، ويمكننا الاشتغال بعبادته وشكره. فثبت بهذه الوجوه أن أفول الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة، فكذلك يدل على امتناع كونها آلهة لهذا العالم وأربابًا للحيوان والإنسان، والله أعلم، فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل.

فإن قيل: لا شك أن تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل، وكان أفول الكواكب والقمر والشمس حاصلاً في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقرير لا يبقى للأفول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة.

والجواب: أنا بينا أنه صلوات الله عليه إنما أورد هذا الدليل على الأقوام الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم إلى التوحيد، فلا يبعد أن يقال: إنه عليه السلام كان جالسًا مع أولئك الأقوام ليلة من الليالي، وزجَرهم عن عبادة الكواكب، فبينما هو في تقرير ذلك الكلام إذ وقع بصره على كوكب مضيء، فلما أفل قال إبراهيم عليه السلام: لو كان هذا الكوكب إلهًا لما انتقل من الصعود إلى الأفول ومن القوة إلى الضعف. ثم في أثناء ذلك الكلام طلع القمر وأفل، فأعاد عليهم ذلك الكلام، وكذا القول في الشمس.

فهذا جملة ما يحضرنا في تقرير دليل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه.

المسألة السادسة: تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحَمَل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب، والقمرَ على النفس الناطقة التي لكل فلك، والشمسَ على العقل المجرد الذي لكل ذلك، وكان أبو علي بن سيناء يفسر الأفول بالإمكان، فزعم الغزالي أن المراد بأفولها إمكانها في نفسها، وزعم أن المراد من قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ أن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر، ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود.

واعلم أن هذا الكلام لا بأس به، إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه، ومن الناس مَن حَمَل الكوكب على الحس، والقمرَ على الخيال والوهم، والشمسَ على العقل، والمراد أن هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية، ومدبر العالم مستولٍ عليها قاهر لها، والله أعلم.

المسألة السابعة: دل قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ على أحكام:

الحكم الأول: هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس بجسم؛ إذ لو كان جسمًا لكان غائبًا عنا أبدًا، فكان آفلاً أبدًا، وأيضًا يمتنع أن يكون تعالى ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى، وإلا لحصل معنى الأفول.

الحكم الثاني: هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس محلاً للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية، وإلا لكان متغيرًا، وحينئذٍ يحصل معنى الأفول، وذلك محال.

الحكم الثالث: تدل هذه الآية على أن الدين يجب أن يكون مبنيًّا على الدليل لا على التقليد، وإلا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة ألبتة.

الحكم الرابع: تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لا ضرورية، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال.

الحكم الخامس: تدل على هذه الآية على أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته، إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل إبراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة: والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: يقال: بزغ القمر: إذا ابتدأ في الطلوع، وبزغت الشمس: إذا بدأ منها طلوع. ونجوم بوازغ.

قال الأزهري: كأنه مأخوذ البزغ وهو الشق، كأنه بنوره يشق الظلمة شقًّا.

ومعنى الآية أنه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب.

المسألة الثانية: دل قوله: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ على أن الهداية ليست إلا من الله تعالى، ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكن وإزاحة الأعذار ونصب الدلائل؛ لأن كل ذلك كان حاصلاً، فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الأشياء لا بد وأن تكون

زائدة عليها. واعلم أن كون إبراهيم عليه السلام على مذهبنا أظهر من أن يشتبه على العاقل؛ لأنه في هذه الآية أضاف الهداية إلى الله تعالى، وكذا في قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨] وكذا في قوله: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥].

أما قوله: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ﴾ **ففيه مسائل:**

المسألة الأولى: إنما قال في الشمس: (هذا) مع أنها مؤنثة، ولم يقل: (هذه) لوجوه:

أحدها: أن الشمس بمعنى الضياء والنور، فحَمَل اللفظ على التأويل فذكَّر.

وثانيها: أن الشمس لم يحصل فيها علامة التأنيث، فلما أشبه لفظها لفظ المذكر وكان تأويلها تأويل النور، صلح التذكير من هاتين الجهتين.

وثالثها: أراد هذا الطالع أو هذا الذي أراه.

ورابعها: المقصود منه رعاية الأدب، وهو ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية.

المسألة الثانية: قوله: ﴿هَٰذَآ أَكْبَرُ﴾ المراد منه أكبر الكواكب جِرمًا وأقواها قوة، فكان أَوْلى بالإلهية.

فإن قيل: لما كان الأفول حاصلاً في الشمس والأفول يمنع من صفة الربوبية، وإذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب أَوْلى، وبهذا الطريق يظهر أن ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن ذكره في القمر والكواكب، فلمَ لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للإيجاز والاختصار؟

قلنا: إن الأخذ من الأدون فالأدون، مترقيًا إلى الأعلى فالأعلى، له نوع تأثير في التقرير والبيان، والتأكيد لا يحصل من غيره، فكان ذكره على هذا الوجه أَوْلى.

أما قوله: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ فالمعنى أنه لما ثبت بالدليل أن هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والإلهية، لا جرم تبرأ من الشرك.

ولقائل أن يقول: هب أنه ثبت بالدليل أن الكواكب والشمس والقمر لا تصلح للربوبية والإلهية، لكن لا يلزم من هذا القَدْر نفي الشريك مطلقًا وإثبات التوحيد، فلمَ فَرَّع على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم بإثبات التوحيد مطلقا؟

والجواب: أن القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء، وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة، فلما ثبت بالدليل أن هذه الأشياء ليست أربابًا ولا آلهة، وثبت بالاتفاق نفي غيرها، لا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الإطلاق.

أما قوله: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ﴾ **ففيه مسألتان:**

المسألة الأولى: فَتح الياء من (وَجْهِيَ) نافع وابن عامر وحفص عن عاصم، والباقون تركوا هذا الفتح.

المسألة الثانية: هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره، بل المراد: وجهت عبادتي وطاعتي. وسبب جواز هذا المجاز أن من كان مطيعًا لغيره منقادًا لأمره، فإنه يتوجه بوجهه إليه، فجُعل توجيه الوجه إليه كناية عن الطاعة.

وأما قوله: ﴿لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ ففيه دقيقة: وهي أنه لم يقل: (وجهت وجهي إلى الذي فطر السموات والأرض). بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى﴾ والمعنى: أن توجيه وجه القلب ليس إليه؛ لأنه متعالٍ عن الحيز والجهة، بل توجيه وجه القلب إلى خدمته وطاعته لأجل عبوديته، فترْك كلمة (إلى) هنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليًا عن الحيز والجهة، ومعنى (فَطَر) أخرجهما إلى الوجود، وأصله من الشق، يقال: تفطر الشجر بالورق والورد: إذا أظهرهما، وأما (الحنيف) فهو المائل، قال أبو العالية: الحنيف: الذي يستقبل البيت في صلاته، وقيل: إنه العادل عن كل معبود دون الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾﴾

اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما أورد عليهم الحجة المذكورة، فالقوم أوردوا عليه حججًا على صحة أقوالهم، منها: أنهم تمسكوا بالتقليد، كقولهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾[الزخرف: ٢٣] وكقولهم للرسول عليه السلام: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾[ص: ٥] ومنها: أنهم خوفوه بأنك لما طعنت في إلهية هذه الأصنام، وقعت من جهة هذه الأصنام في الآفات والبليات. ونظيره ما حكاه الله تعالى في قصة قوم هود: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ ۗ﴾ [هود: ٥٤] فذكروا هذا الجنس من الكلام مع إبراهيم عليه السلام.

فأجاب الله عن حجتهم بقوله: ﴿قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ﴾، يعني لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي، فكيف يُلتفت إلى حجتكم العليلة، وكلماتكم الباطلة؟!

وأجاب عن حجتهم الثانية وهي: أنهم خوفوه بالأصنام بقوله: ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ﴾ لأن الخوف إنما يحصل ممن يقدر على النفع والضر، والأصنام جمادات لا تقدر ولا قدرة لها على النفع والضر، فكيف يحصل الخوف منها؟

فإن قيل: لا شك أن للطلسمات آثارًا مخصوصة، فلمَ لا يجوز أن يحصل الخوف منها من هذه الجهة؟ **قلنا:** الطلسم يرجع حاصله إلى تأثيرات الكواكب، وقد دللنا على أن قوى الكواكب على التأثيرات إنما يحصل من خلق الله تعالى، فيكون الرجاء والخوف في الحقيقة ليس إلا من الله تعالى.

وأما قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى﴾ ففيه وجوه: أحدها: إلا أن أُذنب فيشاء إنزال العقوبة بي.

وثانيها: إلا أن يشاء أن يبتليني بمحن الدنيا فيقطع عني بعض عادات نعمه. **وثالثها**: إلا أن يشاء ربي فأخاف ما تشركون به بأن يحييها ويمكِّنها من ضري ونفعي، ويُقْدرها على إيصال الخير والشر إليَّ. واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه، وحاصل الأمر أنه لا يبعد أن يحدث للإنسان في مستقبل عمره شيء من المكاره، والحمقى من الناس يحملون ذلك على أنه إنما حدث ذلك المكروه بسبب أنه طعن في إلهية الأصنام، فذكَر إبراهيم عليه السلام ذلك حتى لو أنه حدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب.

ثم قال عليه السلام: ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ يعني أنه علام الغيوب، فلا يفعل إلا الصلاح والخير والحكمة، فبتقدير أن يحدث من مكاره الدنيا فذاك؛ لأنه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لأجل أنه عقوبة على الطعن في إلهية الأصنام.

ثم قال: ﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ والمعنى: أفلا تتذكرون أن نفي الشركاء والأضداد والأنداد عن الله تعالى لا يوجب حلول العقاب ونزول العذاب، والسعي في إثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب. والله أعلم.

المسألة الثانية: قرأ نافع وابن عامر: (أتحاجونِي) خفيفة النون على حذف أحد النونين، والباقون على التشديد على الإدغام. وأما قوله: ﴿وَقَدْ هَدَانِ﴾ قرأ نافع وابن عامر: (هداني) بإثبات الياء على الأصل والباقون بحذفها للتخفيف.

المسألة الثالثة: أن إبراهيم عليه السلام حاجهم في الله وهو قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ والقوم أيضًا حاجوه في الله، وهو قوله تعالى خبرًا عنهم: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ﴾ فحصل لنا من هذه الآية أن المحاجة في الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ، وهي المحاجة التي ذكرها إبراهيم عليه السلام، وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ وتارة تكون موجبة للذم وهو قوله: ﴿قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ﴾ ولا فرق بين هذين البابين إلا أن المحاجة في تقرير الدين الحق توجب أعظم أنواع المدح والثناء، والمحاجة في تقرير الدين الباطل توجب أعظم أنواع الذم والزجر.

وإذا ثبت هذا الأصل صار هذا قانونًا معتبرًا، فكل موضع جاء في القرآن والأخبار يدل على تهجين أمر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل، وكل موضع جاء يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾

اعلم أن هذا من بقية الجواب عن الكلام الأول، والتقدير: وكيف أخاف الأصنام التي لا

قدرة لها على النفع والضر، وأنتم لا تخافون من الشرك الذي هو أعظم الذنوب.

وقوله: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾ فيه وجهان:

الأول: أن قوله: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾ كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القصة. ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه.

والثاني: أنه لا يمتنع عقلاً أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة، فقوله: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ معناه: عدم ورود الأمر به. وحاصل هذا الكلام: ما لكم تنكرون عليَّ الأمن في موضع الأمن، ولا تنكرون على أنفسكم الأمن في موضع الخوف؟ ولم يقل: فأينا أحق بالأمن أنا أم أنتم؟ احترازًا من تزكية نفسه فعَدَل عنه إلى قوله: ﴿فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ﴾ يعني فريقي المشركين والموحدين. ثم استأنف الجواب عن السؤال بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ وهذا من تمام كلام إبراهيم في المحاجة، والمعنى: أن الذين حصل لهم الأمن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين:

أولهما: الإيمان، وهو كمال القوة النظرية.

وثانيهما: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ وهو كمال القوة العملية.

ثم قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ اعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر: **أما وجه تمسك أصحابنا فهو أن نقول:** إنه تعالى شرط في الإيمان الموجب للأمن عدم الظلم، ولو كان ترك الظلم أحد أجزاء مسمى الإيمان لكان هذا التقييد عبثًا، فثبت أن الفاسق مؤمن، وبطل به قول المعتزلة. **وأما وجه تمسك المعتزلة بها:** فهو أنه تعالى شرط في حصول الأمن حصول الأمرين: الإيمان وعدم الظلم، فوجب أن لا يحصل الأمن للفاسق، وذلك يوجب حصول الوعيد له.

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ المراد من الظلم: الشرك؛ لقوله تعالى حكاية عن لقمان إذ قال لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]فالمراد هاهنا الذين آمنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكًا في المعبودية.

والدليل على أن هذا هو المراد أن هذه القصة من أولها إلى آخرها إنما وردت في نفي الشركاء والأضداد والأنداد، وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات، فوجب حمل الظلم هاهنا على ذلك.

الوجه الثاني في الجواب: أن وعيد الفاسق من أهل الصلاة يحتمل أن يعذبه الله، ويحتمل أن يعفو عنه، وعلى كلا التقديرين فالأمن زائل والخوف حاصل، فلم يلزم من عدم الأمن القطع بحصول العذاب. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿ وَتِلْكَ ﴾ إشارة إلى كلام تقدم وفيه وجوه: الأول: أنه إشارة إلى قوله: ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾. والثاني: أنه إشارة إلى أن القوم قالوا له: أمَا تخاف أن تخبلك آلهتنا لأجل أنك شتمتهم؟! فقال لهم: أفلا تخافون أنتم حيث أقدمتهم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره، وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول؟ والثالث: أن المراد هو الكل.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿ وَتِلْكَ ﴾ مبتدأ، وقوله: ﴿ حُجَّتُنَآ ﴾ خبره، وقوله: ﴿ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ صفة لذلك الخبر.

المسألة الثانية: قوله: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت في عقل إبراهيم عليه السلام بإيتاء الله وبإظهاره تلك الحجة في عقله، وذلك يدل على أن الإيمان والكفر لا يحصلان إلا بخلق الله تعالى، ويتأكد هذا أيضًا بقوله: ﴿ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ﴾ فإن المراد أنه تعالى رَفَع درجات إبراهيم بسبب أنه تعالى آتاه تلك الحجة، ولو كان حصول العلم بتلك الحجة إنما كان من قبل إبراهيم لا من قبل الله تعالى، لكان إبراهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه، وحينئذٍ كان قوله: ﴿ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ﴾ باطلاً، فثبت أن هذا صريح قولنا في مسألة الهدى والضلال.

المسألة الثالثة: هذه الآية من أدل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل؛ لأنه تعالى أثبت لإبراهيم عليه السلام حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية، لأجل أنه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب عنها، وذلك يدل على أنه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة أعلى وأشرف من هذه المرتبة.

المسألة الرابعة: قرأ عاصم وحمزة والكسائي: (درجات) بالتنوين من غير إضافة، والباقون بالإضافة، فالقراءة الأولى معناها: نرفع من نشاء درجات كثيرة، فيكون (مَن) في موضع النصب، قال ابن مقسم: هذه القراءة أدل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة. وقال أبو عمرو: الإضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة، والتنوين لا يدل إلا على الدرجات الكثيرة.

المسألة الخامسة: اختلفوا في تلك الدرجات: قيل: درجات أعماله في الآخرة، وقيل: تلك الحجج درجات رفيعة؛ لأنها توجب الثواب العظيم. وقيل: نرفع من نشاء في الدنيا بالنبوة والحكمة، وفي الآخرة بالجنة والثواب. وقيل: نرفع درجات من نشاء بالعلم. واعلم أن هذه

الآية من أدل الدلائل على أن كمال السعادة في الصفات الروحانية، وفي البعد عن الصفات الجسمانية.

والدليل عليه: أنه تعالى قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ . ثم قال بعده: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ وذلك يدل على أن الموجب لحصول هذه الرفعة هو إيتاء تلك الحجة، وهذا يقتضي أن وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على إشراقها اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسماني، إلى أعالي العالم الروحاني، وذلك يدل على أنه لا رفعة ولا سعادة إلا في الروحانيات. والله أعلم.

وأما معنى ﴿حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ فالمعنى أنه إنما يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم، لا بموجب الشهوة والمجازفة؛ فإن أفعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل.

قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۖ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا ۚ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٦﴾ وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ ۖ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه أظهر حجة الله تعالى في التوحيد ونَصَرها وذب عنها، عَدَّد وجوه نعمه وإحسانه عليه: فأولها: قوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ﴾ والمراد: إنا نحن آتيناه تلك الحجة وهديناه إليها، وأوقفنا عقله على حقيقتها. وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وَفق ما يقوله عظماء الملوك: فعلنا، وقلنا، وذكرنا. ولما ذكر نفسه تعالى هاهنا باللفظ الدال على العظمة وجب أن تكون تلك العظمة عظمة كاملة رفيعة شريفة، وذلك يدل على أن إيتاء الله تعالى إبراهيم عليه السلام تلك الحجة من أشرف النعم، ومن أجَلِّ مراتب العطايا والمواهب. وثانيها: أنه تعالى خصه بالرفعة والاتصال إلى الدرجات العالية الرفيعة، وهي قوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾. وثالثها: أنه جعله عزيزًا في الدنيا، وذلك لأنه تعالى جعل أشرف الناس وهم الأنبياء والرسل من نسله ومن ذريته، وأبقى هذه الكرامة في نسله إلى يوم القيامة؛ لأن من أعظم أنواع السرور علم المرء بأنه يكون من عقبه الأنبياء والملوك. والمقصود من هذه الآيات تعديد أنواع نعم الله على إبراهيم عليه السلام

جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد، فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ﴾ لصلبه ﴿وَيَعْقُوبَ﴾ بعده من إسحاق.

فإن قالوا: لِمَ لم يذكر إسماعيل عليه السلام مع إسحاق، بل أخَّر ذكره عنه بدرجات؟ قلنا: لأن المقصود بالذكر هاهنا أنبياء بني إسرائيل، وهم بأسرهم أولاد إسحاق ويعقوب. وأما إسماعيل فإنه ما خرج من صلبه أحد من الأنبياء إلا محمد ﷺ، ولا يجوز ذكر محمد عليه الصلاة والسلام في هذا المقام؛ لأنه تعالى أمَر محمدًا عليه الصلاة والسلام أن يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بأن إبراهيم لما ترك الشرك وأصر على التوحيد، رزقه الله النعم العظيمة في الدين والدنيا، ومن النعم العظيمة في الدنيا أن آتاه الله أولادًا كانوا أنبياء وملوكًا، فإذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد عليه الصلاة والسلام امتنع أن يذكر نفسه في هذا المعرض؛ فلهذا السبب لم يذكر إسماعيل مع إسحاق.

وأما قوله: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ﴾ فالمراد أنه سبحانه جعل إبراهيم في أشرف الأنساب، وذلك لأنه رزقه أولادًا مثل إسحاق، ويعقوب، وجعل أنبياء بني إسرائيل من نسلهما، وأخرجه من أصلاب آباء طاهرين مثل نوح، وإدريس، وشيث. فالمقصود بيان كرامة إبراهيم عليه السلام بحسَب الأولاد وبحسَب الآباء.

أما قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ﴾ فقيل: المراد: ومن ذرية نوح، ويدل عليه وجوه: **الأول**: أن نوحًا أقرب المذكورين وعَوْد الضمير إلى الأقرب واجب. **الثاني**: أنه تعالى ذكر في جملتهم لوطًا وهو كان ابن أخ إبراهيم وما كان من ذريته، بل كان من ذرية نوح عليه السلام، وكان رسولاً في زمان إبراهيم. **الثالث**: أن ولد الإنسان لا يقال: إنه ذريته، فعلى هذا إسماعيل عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم، بل هو من ذرية نوح عليه السلام. **الرابع**: قيل: إن يونس عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم عليه السلام، وكان من ذرية نوح عليه السلام.

والقول الثاني: أن الضمير عائد إلى إبراهيم عليه السلام، والتقدير: ومن ذرية إبراهيم داود وسليمان. واحتج القائلون بهذا القول: بأن إبراهيم هو المقصود بالذكر في هذه الآيات، وإنما ذكر الله تعالى نوحًا لأن كون إبراهيم عليه السلام من أولاده أحد موجبات رفعة إبراهيم.

واعلم أنه تعالى ذكر أولاً أربعة من الأنبياء، وهم: نوح، وإبراهيم، وإسحاق، ويعقوب. ثم ذكر من ذريتهم أربعة عشر من الأنبياء: داود، وسليمان، وأيوب، ويوسف، وموسى، وهارون، وزكريا، ويحيى، وعيسى، وإلياس، وإسماعيل، واليسع، ويونس، ولوطًا، والمجموع ثمانية عشر.

فإن قيل: رعاية الترتيب واجبة، والترتيب إما أن يعتبر بحسب الفضل والدرجة، وإما أن يعتبر بحسَب الزمان والمدة، والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الآية فما السبب فيه؟

قلنا: الحق أن حرف الواو لا يوجب الترتيب، وأحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه

الآية، فإن حرف الواو حاصل هاهنا مع أنه لا يفيد الترتيب ألبتة، لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان. وأقول: عندي فيه وجه من وجوه الترتيب، وذلك لأنه تعالى خص كل طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الإكرام والفضل: **فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق**: المُلك والسلطان والقدرة، والله تعالى قد أعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبًا عظيمًا.

والمرتبة الثانية: البلاء الشديد والمحنة العظيمة، وقد خص الله أيوب بهذه المرتبة والخاصية.

والمرتبة الثالثة: من كان مستجمعًا لهاتين الحالتين، وهو يوسف عليه السلام، فإنه نال البلاء الشديد الكثير في أول الأمر، ثم وصل إلى المُلك في آخر الأمر.

والمرتبة الرابعة: من فضائل الأنبياء عليهم السلام وخواصهم: قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة وتخصيص الله تعالى إياهم بالتقريب العظيم والتكريم التام، وذلك كان في حق موسى وهارون.

والمرتبة الخامسة: الزهد الشديد والإعراض عن الدنيا، وتَرْك مخالطة الخلق، وذلك كما في حق زكريا ويحيى وعيسى وإلياس؛ ولهذا السبب وَصَفهم الله بأنهم من الصالحين.

والمرتبة السادسة: الأنبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق أتباع وأشياع، وهم إسماعيل، واليسع، ويونس، ولوط. فإذا اعتبرنا هذا الوجه الذي راعيناه، ظهر أن الترتيب حاصل في ذكر هؤلاء الأنبياء عليهم السلام بحسَب هذا الوجه الذي شرحناه.

المسألة الثانية: قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا﴾ اختلفوا في أنه تعالى إلى ماذا هداهم؟ وكذا الكلام في قوله: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ﴾ وكذا قوله في آخر الآية: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾:

قال بعض المحققين: المراد من هذه الهداية: الثواب العظيم، وهي الهداية إلى طريق الجنة، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها: ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ وذلك يدل على أن تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على إحسانهم، وجزاء المحسن على إحسانه لا يكون إلا الثواب، فثبت أن المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الجنة. فأما الإرشاد إلى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه، فإنه لا يكون جزاء له على عمله، **وأيضًا**: لا يبعد أن يقال: المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الدين والمعرفة، وإنما ذلك كان جزاء على الإحسان الصادر منهم؛ لأنهم اجتهدوا في طلب الحق، فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بإيصالهم إلى الحق، كما قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

والقول الثالث: أن المراد من هذه الهداية: الإرشاد إلى النبوة والرسالة؛ لأن الهداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك.

فإن قالوا: لو كان الأمر كذلك لكان قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ يقتضي أن تكون الرسالة جزاء على عمل، وذلك عندكم باطل.

قلنا: يُحمل قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ على الجزاء الذي هو الثواب والكرامة، فيزول الإشكال. والله أعلم.

المسألة الثالثة: احتج القائلون بأن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء عليهم السلام: ﴿وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ وذلك لأن العالَم اسم لكل موجود سوى الله تعالى، فيدخل في لفظ العالم الملائكة، فقوله تعالى: ﴿وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ يقتضي كونهم أفضل من كل العالمين، وذلك يقتضي كونهم أفضل من الملائكة.

ومن الأحكام المستنبطة من هذه الآية: أن الأنبياء عليهم السلام يجب أن يكونوا أفضل من كل الأولياء؛ لأن عموم قوله تعالى: ﴿وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ يوجب ذلك. قال بعضهم: ﴿وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ معناه فضلناه على عالمي زمانهم. قال القاضي: ويمكن أن يقال: المراد: وكلاًّ من الأنبياء يفضلون على كل من سواهم من العالمين. ثم الكلام بعد ذلك في أن أي الأنبياء أفضل من بعض، كلام واقع في نوع آخر لا تعلق به بالأول والله أعلم.

المسألة الرابعة: قرأ حمزة والكسائي (والليسع) بتشديد اللام وسكون الياء، والباقون (وَٱلۡيَسَعَ) بلام واحدة. قال الزجاج: يقال فيه: (الليسع واليسع) بتشديد اللام وتخفيفها.

المسألة الخامسة: الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ؛ لأن الله تعالى جعل عيسى من ذرية إبراهيم، مع أنه لا ينتسب إلى إبراهيم إلا بالأم، فكذلك الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ، وإن انتسبا إلى رسول الله بالأم وجب كونهما من ذريته، ويقال: إن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحَجاج بن يوسف.

المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡ وَإِخۡوَٰنِهِمۡۖ﴾ يفيد أحكامًا كثيرة: الأول: أنه تعالى ذكر الآباء والذريات والإخوان، فالآباء هم الأصول، والذريات هم الفروع، والإخوان فروع الأصول، وذلك يدل على أنه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الأنبياء بنوع من الشرف والكرامة. والثاني: أنه تعالى قال: ﴿وَمِنۡ ءَابَآئِهِمۡ﴾ وكلمة (مِن) للتبعيض.

فإن قلنا: المراد من تلك الهداية: الهداية إلى الثواب والجنة والهداية إلى الإيمان والمعرفة، فهذه الكلمة تدل على أنه قد كان في آباء هؤلاء الأنبياء من كان غير مؤمن ولا واصل إلى الجنة.

أما لو قلنا: المراد بهذه الهداية النبوة لم يفد ذلك. الثالث: أنا إذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة، كان قوله: ﴿وَمِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡ وَإِخۡوَٰنِهِمۡۖ﴾ كالدلالة على أن شرط كون الإنسان رسولاً من عند الله أن يكون رجلاً، وأن المرأة لا يجوز أن تكون رسولاً من عند الله تعالى.

وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ﴾ يفيد النبوة؛ لأن الاجتباء إذا ذُكر في حق الأنبياء عليهم السلام لا يليق به إلا الحمل على النبوة والرسالة.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ﴾ واعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشرك؛ لأنه قال بعده: ﴿وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ لَحَبِطَ

عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ وذلك يدل على أن المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريًا مجرى الأمر المضاد للشرك.

وإذا ثبت أن المراد بهذا الهدى معرفة الله بوحدانيته، ثم إنه تعالى صرح بأن ذلك الهدى من الله تعالى، ثبت أن الإيمان لا يحصل إلا بخلق الله تعالى، ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بنفي الشرك فقال: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُواْ﴾ والمعنى أن هؤلاء الأنبياء لو أشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم. والمقصود منه تقرير التوحيد وإبطال طريقة الشرك، وأما الكلام في حقيقة الإحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة، فلا حاجة إلى الإعادة. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾

اعلم أن قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ إشارة إلى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك، وهم الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى قبل ذلك، ثم ذكر تعالى أنه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة.

واعلم أن العطف يوجب المغايرة، فهذه الألفاظ الثلاثة لا بد وأن تدل على أمور ثلاثة متغايرة.

واعلم أن الحكام على الخلق ثلاث طوائف: أحدها: الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى أرواحهم، وهم العلماء. **وثانيها:** الذين يحكمون على ظواهر الخلق، وهم السلاطين، يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة، **وثالثها:** الأنبياء، وهم الذين أعطاهم الله تعالى من العلوم والمعارف ما لأجله بها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وأرواحهم، وأيضًا أعطاهم من القدرة والمكنة ما لأجله يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق، ولما استجمعوا هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكام على الإطلاق.

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله: ﴿ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ إشارة إلى أنه تعالى أعطاهم العلم الكثير، وقوله: ﴿وَٱلْحُكْمَ﴾ إشارة إلى أنه تعالى جعلهم حكامًا على الناس نافذي الحكم فيهم بحسب الظاهر. وقوله: ﴿وَٱلنُّبُوَّةَ﴾ إشارة إلى المرتبة الثالثة، وهي الدرجة العالية الرفيعة الشريفة التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المقدمتين المذكورتين، وللناس في هذه الألفاظ الثلاثة تفسيرات كثيرة، والمختار عندنا ما ذكرناه.

واعلم أن قوله: ﴿ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ يحتمل أن يكون المراد من هذا الإيتاء الابتداء بالوحي والتنزيل عليه، كما في صحف إبراهيم وتوراة موسى، وإنجيل عيسى عليه السلام، وقرآن محمد ﷺ ويحتمل أن يكون المراد منه أن يؤتيه الله تعالى فهمًا تامًا لما في الكتاب وعلمًا محيطًا بحقائقه وأسراره، وهذا هو الأولى؛ لأن الأنبياء الثمانية عشر المذكورين ما أنزل الله تعالى على كل واحد منهم كتابًا إلهيًا على التعيين والتخصيص.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ﴾ والمراد: فإن يكفر بهذا التوحيد والطعن في الشرك كفار قريش ﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في أن ذلك القوم من هم؟ على وجوه: فقيل: هم أهل المدينة وهم الأنصار، وقيل: المهاجرون والأنصار. وقال الحسن: هم الأنبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم. وهو اختيار الزجاج. قال الزجاج: والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ وقال أبو رجاء: يعني الملائكة. وهو بعيد لأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم، وقال مجاهد: هم الفرس، وقال ابن زيد: كل من لم يكفر فهو منهم، سواء كان مَلَكًا أو نبيًّا أو من الصحابة أو من التابعين.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ يدل على أنه إنما خلقهم للإيمان، وأما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للإيمان؛ لأنه تعالى لو خلق الكل للإيمان كان البيان والتمكين وفعل الألطاف مشتركًا فيه بين المؤمن وغير المؤمن، وحينئذٍ لا يبقى لقوله: ﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ معنى.

وأجاب الكعبي عنه من وجهين: الأول: أنه تعالى زاد المؤمنين عند إيمانهم وبعده من ألطافه وفوائده وشريف أحكامه ما لا يحصيه إلا الله. وذكر في الجواب وجها ثانيًا: فقال: وبتقدير: أن يسوى لكان بعضهم إذا قصر ولم ينتفع صح أن يقال بحسَب الظاهر أن لم يحصل له نعم الله كالوالد الذي يسوي بين الولدين في العطية، فإنه يصح أن يقال: إنه أعطى أحدهما دون الآخر إذا كان ذلك الآخر ضيعه وأفسده.

واعلم أن الجواب الأول ضعيف؛ لأن الألطاف الداعية إلى الإيمان مشتركة فيما بين الكافر والمؤمن، والتخصيص عند المعتزلة غير جائز. والثاني أيضًا فاسد؛ لأن الوالد لمَّا سَوَّى بين الولدين في العطية، ثم إن أحدهما ضيع نصيبه، فأي عاقل يُجوز أن يقال: إن الأب ما أنعم عليه، وما أعطاه شيئًا!

المسألة الثالثة: دلت هذه الآية على أنه تعالى سينصر نبيه ويقوي دينه، ويجعله مستعليًا على كل من عاداه، قاهرًا لكل من نازعه، وقد وقع هذا الذي أخبر الله تعالى عنه في هذا الموضع، فكان هذا جاريًا مجرى الإخبار عن الغيب، فيكون معجزًا. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٠﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: لا شبهة في أن قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ هم الذين تقدم ذكرهم من

الأنبياء، ولا شك في أن قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ أَمْر لمحمد عليه الصلاة والسلام، وإنما الكلام في تعيين الشيء الذي أَمَر الله محمدا أن يقتدي فيه بهم: فمن الناس من قال: المراد أنه يقتدي بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه، وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والأفعال وسائر العقليات. وقال آخرون: المراد الاقتداء بهم في جميع الأخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم. وقال آخرون: المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل. وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلاً على أن شرع من قبلنا يلزمنا. وقال آخرون: إنه تعالى إنما ذكر الأنبياء في الآية المتقدمة ليبين أنهم كانوا محترزين عن الشرك مجاهدين بإبطاله، بدليل أنه ختم الآية بقوله: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨] ثم أكد إصرارهم على التوحيد وإنكارهم للشرك بقوله: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾.

ثم قال في هذه الآية: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ أي هداهم إلى إبطال الشرك وإثبات التوحيد ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ أي اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد، وتحمُّل سفاهات الجهال في هذا الباب. وقال آخرون: اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل. قال القاضي: يبعد حمل هذه الآية على أمر الرسول بمتابعة الأنبياء عليهم السلام المتقدمين في شرائعهم لوجوه:

أحدها: أن شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها أن يكون مأمورًا بالاقتداء بهم في تلك الأحكام المتناقضة.

وثانيها: أن الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل. وإذا ثبت هذا فنقول: دليل ثبات شرعهم كان مخصوصًا بتلك الأوقات لا في غير تلك الأوقات، فكان الاقتداء بهم في ذلك الهدى هو أن يعلم وجوب تلك الأفعال في تلك الأوقات فقط، وكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرائعهم في كل الأوقات؟.

وثالثها: أن كونه عليه الصلاة والسلام متبعًا لهم في شرائعهم يوجب أن يكون منصبه أقل من منصبهم، وذلك باطل بالإجماع. فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم في شرائعهم.

والجواب عن الأول: أن قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ يتناول الكل، فأما ما ذكرتم من كون بعض الأحكام متناقضة بحسَب شرائعهم، فنقول: ذلك العام يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة.

وعن الثاني: أنه عليه الصلاة والسلام لو كان مأمورًا بأن يستدل بالدليل الذي استدل به الأنبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة؛ لأن المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال: إنهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب؛ وذلك لأن المستدل بالدليل يكون أصيلاً

في ذلك الحكم، ولا تعلق له بمن قبله البتة، والاقتداء والاتباع لا يحصل إلا إذا كان فعل الأول سببًا لوجوب الفعل على الثاني، وبهذا التقرير يسقط السؤال.

وعن الثالث: أنه تعالى أمَر الرسول بالاقتداء بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والأخلاق الشريفة، وذلك لا يوجب كونه أقل مرتبة منهم، بل يوجب كونه أعلى مرتبة من الكل، على ما سيجيء تقريره بعد ذلك إن شاء الله تعالى، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن شرع مَن قبلنا يلزمنا.

المسألة الثانية: احتج العلماء بهذه الآية على أن رسولنا ﷺ أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام، وتقريره: هو أنَّا بينا أن خصال الكمال وصفات الشرف كانت مفرقة فيهم بأجمعهم: فداود وسليمان كانا من أصحاب الشكر على النعمة، وأيوب كان من أصحاب الصبر على البلاء، ويوسف كان مستجمعًا لهاتين الحالتين، وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات الظاهرة، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كانوا أصحاب الزهد، وإسماعيل كان صاحب الصدق، ويونس صاحب التضرع، فثبت أنه تعالى إنما ذكر كل واحد من هؤلاء الأنبياء لأن الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف، ثم إنه تعالى لما ذكر الكل أمَر محمدًا عليه الصلاة والسلام بأن يقتدي بهم بأسرهم، فكان التقدير كأنه تعالى أمَر محمدًا ﷺ أن يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت مفرقة فيهم بأجمعهم، ولما أمَره الله تعالى بذلك، امتنع أن يقال: (إنه قصَّر في تحصيلها) فثبت أنه حصلها، ومتى كان الأمر كذلك، ثبت أنه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقًا فيهم بأسرهم، ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن يقال: إنه أفضل منهم بكليتهم. والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال الواحدي: قوله: ﴿هُدَى ٱللَّهِ﴾ دليل على أنهم مخصوصون بالهدى؛ لأنه لو هدى جميع المكلفين لم يكن لقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ﴾ فائدة تخصيص.

المسألة الرابعة: قال الواحدي: الاقتداء في اللغة إتيان الثاني بمثل فعل الأول لأجل أنه فعله. روى اللحياني عن الكسائي أنه قال: يقال: لي بك قوة وقدوة.

المسألة الخامسة: قال الواحدي: قرأ ابن عامر (ٱقۡتَدِهۡ) بكسر الدال وبشم الهاء للكسر من غير بلوغ ياء، والباقون (ٱقۡتَدِهۡ) ساكنة الهاء، غير أن حمزة والكسائي يحذفانها في الوصل ويثبتانها في الوقف، والباقون يثبتونها في الوصل والوقف.

والحاصل: أنه جصل الإجماع على إثباتها في الوقف. قال الواحدي: الوجه الإثبات في الوقف والحذف في الوصل؛ لأن هذه الهاء هاء وقعت في السكت بمنزلة همزة الوصل في الابتداء؛ وذلك لأن الهاء للوقف، كما أن همزة الوصل للابتداء بالساكن، فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل، كذلك ينبغي أن لا تثبت الهاء، إلا أن هؤلاء الذين أثبتوا راموا موافقة المصحف، فإن الهاء ثابتة في الخط فكرهوا مخالفة الخط في حالتي الوقف والوصل فأثبتوا.

وأما قراءة ابن عامر: فقال أبو بكر ومجاهد: هذا غلط؛ لأن هذه الهاء هاء وقف، فلا تعرب في حال من الأحوال، وإنما تذكر ليظهر بها حركة ما قبلها. قال أبو علي الفارسي: ليس بغلط، ووجهها أن تجعل الهاء كناية عن المصدر، والتقدير: فبهداهم اقتد الاقتداء، فيضمر الاقتداء لدلالة الفعل عليه، وقياسه إذا وقف أن تسكن الهاء؛ لأن هاء الضمير تسكن في الوقف، كما تقول: اشتره. والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ فالمراد به أنه تعالى لما أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء عليهم السلام المتقدمين، وكان من جملة هداهم تَرْك طلب الأجر في إيصال الدين وإبلاغ الشريعة، لا جرم اقتدى بهم في ذلك، فقال: ﴿لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ ولا أطلب منكم مالاً ولا جعلا ﴿إِنْ هُوَ﴾ يعني القرآن ﴿إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾ يريد كونه مشتملاً على كل ما يحتاجون إليه في معاشهم ومعادهم. وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾ يدل على أنه ﷺ مبعوث إلى كل أهل الدنيا لا إلى قوم دون قوم. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾

اعلم أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد. وأنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد، وإبطال الشرك، وقرر تعالى ذلك الدليل بالوجوه الواضحة، شرع بعده في تقرير أمر النبوة، فقال: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ حيث أنكروا النبوة والرسالة. فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وأنه في غاية الحسن.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ وجوه: قال ابن عباس: ما عظَّموا الله حق تعظيمه. وروي عنه أيضًا أنه قال: معناه: ما آمنوا إن الله على كل شيء قدير. وقال أبو العالية: ما وصفوه حق صفته. وقال الأخفش: ما عرفوه حق معرفته. وحقق الواحدي رحمه الله ذلك فقال: يقال: قدر الشيء: إذا سبره وحرره وأراد أن يعلم مقداره، يقدره (بالضم) قدرًا، ومنه قوله عليه السلام: «وَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ» أي فاطلبوا أنْ تعرفوه، هذا أصله في اللغة. ثم قال: يقال لمن عرف شيئًا: هو يقدر قدره، وإذا لم يعرفه بصفاته: إنه لا يقدر قدره، فقوله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ صحيح في كل المعاني المذكورة.

المسألة الثانية: أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم (ما قدروا الله حق قدره) بَيَّن السبب فيه،

وذلك هو قولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء.

واعلم أن كل من أنكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته، وتقريره من وجوه:

الأول: أن منكر البعثة والرسالة إما أن يقول: إنه تعالى ما كلف أحدًا من الخلق تكليفًا أصلاً. أو يقول: إنه تعالى كلفهم التكاليف:

والأول باطل؛ لأن ذلك يقتضي أنه تعالى أباح لهم جميع المنكرات والقبائح، نحو شَتْم الله، ووصفه بما لا يليق به، والاستخفاف بالأنبياء والرسل وأهل الدين، والإعراض عن شكر النعم، ومقابلة الإنعام بالإساءة، ومعلوم أن كل ذلك باطل. وإما أن يُسلِّم أنه تعالى كلف الخلق بالأوامر والنواهي، فهاهنا لا بد من مبلغ وشارع ومبين، وما ذاك إلا الرسول.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: العقل كافٍ في إيجاب الواجبات واجتناب المقبحات؟

قلنا: هب أن الأمر كما قلتم، إلا أنه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروعة على ألسنة الأنبياء والرسل عليهم السلام.

فثبت أن كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى. وكان ذلك جهلاً بصفة الإلهية، وحينئذٍ يصدق في حقه قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾.

الوجه الثاني: في تقرير هذا المعنى: أن من الناس من يقول: إنه يمتنع بعثة الأنبياء والرسل؛ لأنه يمتنع إظهار المعجزة على وَفق دعواه تصديقًا له. والقائلون بهذا القول لهم مقامان:

المقام الأول: أن يقولوا: إنه ليس في الإمكان خرق العادات، ولا إيجاد شيء على خلاف ما جرت به العادة.

والمقام الثاني: الذين يُسلِّمون إمكان ذلك إلا أنهم يقولون: إن بتقدير حصول هذه الأفعال الخارقة للعادات لا دلالة لها على صدق مدعي الرسالة.

وكلا الوجهين يوجب القدح في كمال قدرة الله تعالى:

أما المقام الأول: فهو أنه ثبت أن الأجسام متماثلة، وثبت أن ما يحتمله الشيء وجب أن يحتمله مثله، وإذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلاً للتمزق والتفرق.

فإن قلنا: إن الإله غير قادر عليه كان ذلك وصفًا له بالعجز ونقصان القدرة، وحينئذٍ يصدق في حق هذا القائل: أنه ما قدر الله حق قدره.

وإن قلنا: إنه تعالى قادر عليه، فحينئذٍ لا يمتنع عقلاً انشقاق القمر، ولا حصول سائر المعجزات.

وأما المقام الثاني: وهو أن حدوث هذه الأفعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعي النبوة تدل على صدقهم، فهذا أيضًا ظاهر على ما هو مقرر في كتب الأصول.

فثبت أن كل من أنكر إمكان البعثة والرسالة، فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة، وكل

من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره.

والوجه الثالث: أنه لما ثبت حدوث العالم، فنقول: حدوثه يدل على أن إله العالم قادر عالم حكيم، وأن الخلق كلهم عبيده، وهو مالك لهم على الإطلاق، وملك لهم على الإطلاق، والمَلِك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهي وتكليف على عباده، وأن يكون له وعد على الطاعة، ووعيد على المعصية، وذلك لا يتم ولا يكمل إلا بإرسال الرسل، وإنزال الكتب.

فكل من أنكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكًا مطاعًا، ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره، فثبت أن كل من قال: (ما أنزل الله على بشر من شيء) فهو ما قدر الله حق قدره.

المسألة الثالثة: في هذه الآية بحث صعب، وهو أن يقال: هؤلاء الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ إما أن يقال: إنهم كفار قريش أو يقال: إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى: فإن كان الأول، فكيف يمكن إبطال قولهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ وذلك لأن كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد ﷺ فكذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء، فكيف يحسن إيراد هذا الإلزام عليهم؟! وأما إن كان الثاني وهو أن قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى، فهذا أيضًا صعب مشكل؛ لأنهم لا يقولون هذا القول، وكيف يقولونه مع أن مذهبهم أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى، والإنجيل كتاب أنزله الله على عيسى؛ وأيضًا فهذه السورة مكية، والمناظرات التي وقعت بين رسول الله ﷺ، وبين اليهود والنصارى كلها مدنية، فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها؟! **فهذا تقرير الإشكال القائم في هذه الآية. واعلم أن الناس اختلفوا فيه على قولين**:

فالقول الأول: إن هذه الآية نزلت في حق اليهود، وهو القول المشهور عند الجمهور. قال ابن عباس: إن مالك بن الصيف كان من أحبار اليهود ورؤسائهم، وكان رجلاً سمينًا فدخل على رسول الله ﷺ، فقال له رسول الله ﷺ: «**أَنْشُدُكَ اللهَ الذي أَنْزَلَ التَّوراةَ على مُوسَى هَلْ تجدُ فيها أن اللَّهَ يَبْغَضُ الحَبْرَ السَّمِينَ وأنتَ الحَبْرُ السَّمِينُ وقدْ سَمِنْتَ مِنَ الأشْيَاءِ الَّتِي تُطْعِمُكَ اليَهُودُ**»[١] فضحك القوم، فغضب مالك بن الصيف، ثم التفت إلى عمر فقال: ما أنزل الله على بشر من شيء. فقال له قومه: ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك؟ فقال: إنه أغضبني!! ثم إن اليهود لأجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم، وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف. **فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية، وفيها سؤالات**:

السؤال الأول: اللفظ وإن كان مطلقًا بحسَب أصل اللغة إلا أنه قد يتقيد بحسَب العرف، ألا

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه ابن أبي حاتم في (تفسيره) (٤/ ١٣٤٢)، حديث رقم (٧٥٩٧) من طريق أبي الربيع حدثنا يعقوب أنبأنا جعفر عن سعيد بن جبير... فذكره، والطبري في (تفسيره) (٩/ ٣٩٣)، حديث رقم (١٣٥٩١) من طريق يعقوب القمي عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير... به، وهذا مرسل من إرسال سعيد بن جبير.

ترى أن المرأة إذا أرادت أن تخرج من الدار فغضب الزوج، وقال: إن خرجتِ من الدار فأنت طالق. فإن كثيرًا من الفقهاء قالوا: اللفظ وإن كان مطلقًا إلا أنه بحسَب العرف يتقيد لتلك المرة، فكذا هاهنا قوله: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ وإن كان مطلقًا بحسَب أصل اللغة، إلا أنه بحسَب العرف يتقيد بتلك الواقعة، فكان قوله: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ مراده منه أنه ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يبغض الحبر السمين، وإذا صار هذا المطلق محمولاً على هذا المقيد لم يكن قوله: ﴿مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ مبطلاً لكلامه، فهذا أحد السؤالات:

السؤال الثاني: أن مالك بن الصيف كان مفتخرًا بكونه يهوديًا متظاهرًا بذلك ومع هذا المذهب ألبتة أن يقول: ما أنزل الله على بشر من شيء إلا على سبيل الغضب المدهش للعقل أو على سبيل لا يمكنه طغيان اللسان، ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى إنزال القرآن الباقي على وجه الدهر في إبطاله.

والسؤال الثالث: أن الأكثرين اتفقوا على أن هذه السورة مكية، وأنها أنزلت دفعة واحدة، ومناظرات اليهود مع الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مدنية، فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة؟ وأيضًا: لما نزلت السورة دفعة واحدة، فكيف يمكن أن يقال: هذه الآية المعينة إنما نزلت في الواقعة الفلانية؟**فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول، والأقرب عندي أن يقال**: لعل مالك بن الصيف لما تأذى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقال: ما أنزل الله عليك شيئًا ألبتة، ولستَ رسولاً من قِبل الله ألبتة. فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية، والمقصود منها أنك لما سلَّمت أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام، فعند هذا لا يمكنك الإصرار على أنه تعالى ما أنزل عليَّ شيئًا لأني بشر وموسى بشر أيضًا، فلما سلَّمَت أن الله تعالى أنزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك أن تقطع وتجزم بأنه ما أنزل الله عليَّ شيئًا. فكان المقصود من هذه الآية بيان أن الذي ادعاه محمد عليه الصلاة والسلام ليس من قبيل الممتنعات، وأنه ليس للخصم اليهودي أن يصر على إنكاره، بل أقصى ما في الباب أن يطالبه بالمعجز، فإن أتى به فهو المقصود، وإلا فلا، فإما أن يصر اليهودي على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئًا ألبتة مع أنه معترف بأن الله تعالى أنزل الكتاب على موسى، فذاك محض الجهالة والتقليد، وبهذا التقدير يظهر الجواب عن السؤالين الأولين.

فأما السؤال الثالث: وهو قوله: هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية مناظرة اليهودي.

قلنا: القائلون بهذا القول قالوا: السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة إلا هذه الآية، فإنها نزلت بالمدينة في هذه الواقعة، فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه.

والقول الثاني: أن قائل هذا القول -أعني ما أنزل الله على بشر من شيء- قوم من كفار قريش، فهذا القول قد ذكره بعضهم.

بقي أن يقال: كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام، فكيف يمكن إلزام نبوة موسى عليهم؟ وأيضًا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش، وإنما يليق باليهود وهو قوله: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾ [الأنعام: ٩١] فمن المعلوم بالضرورة أن هذه الأحوال لا تليق إلا باليهود، وهو قول من يقول: إن أول الآية خطاب مع الكفار، وآخرها خطاب مع اليهود فاسد؛ لأنه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها، وذلك لا يليق بأحسن الكلام فضلاً عن كلام رب العالمين، فهذا تقرير الإشكال على هذا القول.

أما السؤال الأول: فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى، وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام، مثل انقلاب العصا ثعبانًا، وفَلْق البحر وإظلال الجبل وغيرها، والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بسبب أنهم كانوا يطلبون منه أمثال هذه المعجزات، وكانوا يقولون: لو جئتنا بأمثال هذه المعجزات لآمنا بك. فكان مجموع هذه الكلمات جاريًا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد إيراد نبوة موسى عليه السلام إلزامًا عليهم في قولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾.

وأما السؤال الثاني: فجوابه: أن كفار قريش واليهود والنصارى لما كانوا متشاركين في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، لم يبعد أن يكون الكلام الواحد واردًا على سبيل أن يكون بعضه خطابًا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابًا مع اليهود والنصارى، فهذا ما يحضرنا في هذا البحث الصعب، وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة: مذهب كثير من المحققين أن عقول الخلق لا تصل إلى كنه معرفة الله تعالى البتة، ثم إن الكثير من أهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ أي وما عرفوا الله حق معرفته، وهذا الاستدلال بعيد؛ لأنه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع، وكلها وردت في حق الكفار فهاهنا ورد في حق اليهود أو كفار مكة، وكذا القول في الموضعين الآخرين، وحينئذٍ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة. والله أعلم.

المسألة الخامسة: في هذه الآية أحكام.

الحكم الأول: أن النكرة في موضع النفي تفيد العموم، والدليل عليه هذه الآية، فإن قوله: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ نكرة في موضع النفي، فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ إبطالاً له، ونقضًا عليه، ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال، ولما كان ذلك باطلاً، ثبت أن النكرة في موضع النفي تعم. والله أعلم.

الحكم الثاني: النقض يقدح في صحة الكلام، وذلك لأنه تعالى نقض قولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب.

واعلم أن قول من يقول: (إبداء الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقص مبطلاً) ضعيف، إذ لو كان الأمر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الآية؛ لأن اليهودي كان يقول: معجزات موسى أظهر، وأبهر من معجزاتك. فلم يلزم من إثبات النبوة هناك إثباتها هنا، ولو كان الفرق مقبولاً لسقطت هذه الحجة، وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا أن النقض على الإطلاق مبطل. والله أعلم.

الحكم الثالث: تفلسف الغزالي فزعم أن هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الأشكال المنطقية، وذلك لأن حاصله يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئًا وأحد من البشر ما أنزل الله عليه شيئًا، ينتج من الشكل الثاني أن موسى ما كان من البشر، وهذا خلف محال، وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس، ولا بحسب صحة المقدمة الأولى، فلم يبق إلا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية، وهي قولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء، فوجب القول بكونها كاذبة، فثبت أن دلالة هذه الآية على المطلوب إنما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني من الأشكال المنطقية، وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف. والله أعلم.

واعلم أنه تعالى لما قال: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ وَصَفَ بعده كتاب موسى بالصفات.

فالصفة الأولى: كونه نورًا وهدى للناس.

واعلم أنه تعالى سماه نورًا تشبيهًا له بالنور الذي به يبين الطريق.

فإن قالوا: فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورًا وبين كونه هدى للناس فرق، وعطف أحدهما على الآخر يوجب التغاير.

قلنا: النور له صفتان: إحداهما: كونه في نفسه ظاهرًا جليًّا، والثانية: كونه بحيث يكون سببًا لظهور غيره، فالمراد من كونه نورًا وهدى هذان الأمران.

واعلم أنه تعالى وَصَفَ القرآن أيضًا بهذين الوصفين في آية أخرى، فقال: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

الصفة الثانية: قوله: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: قرأ أبو عمرو وابن كثير (يجعلونه) على لفظ الغيبة، وكذلك (يبدونها ويخفون) لأجل أنهم غائبون، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ فلما وردت هذه الألفاظ على لفظ المغايبة، فكذلك القول في البواقي، ومن قرأ بالتاء على الخطاب، فالتقدير: (قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرًا)، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟﴾ فجاء على الخطاب، فكذلك ما قبله.

المسألة الثانية: قال أبو علي الفارسي: قوله: (يجعلونه قراطيس) أي يجعلونه ذات قراطيس. أي يودعونه إياها.

فإن قيل: إن كل كتاب فلا بد وأن يودع في القراطيس، فإذا كان الأمر كذلك في كل الكتب،

فما السبب في أن حكى الله تعالى هذا المعنى في معرض الذم لهم؟

قلنا: الذم لم يقع على هذا المعنى فقط، بل المراد أنهم لما جعلوه قراطيس، وفَرَّقوه وبَعَّضوه، لا جرم قدروا على إبداء البعض وإخفاء البعض، وهو الذي فيه صفة محمد عليه الصلاة والسلام.

فإن قيل: كيف يقدرون على ذلك مع أن التوراة كتاب وصل إلى أهل المشرق والمغرب، وعرفه أكثر أهل العلم وحفظوه، ومثل هذا الكتاب لا يمكن إدخال الزيادة والنقصان فيه، والدليل عليه أن الرجل في هذا الزمان لو أراد إدخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه، فكذا القول في التوراة؟!

قلنا: قد ذكرنا في سورة البقرة أن المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن.

فإن قيل: هب أنه حصل في التوراة آيات دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، إلا أنها قليلة، والقوم ما كانوا يخفون من التوراة إلا تلك الآيات، فلمَ قال: ويخفون كثيرًا؟

قلنا: القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الأحكام، ألا ترى أنهم حاولوا على إخفاء الآية المشتملة على رجم الزاني المحصن؟

الصفة الثالثة: قوله: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾ والمراد أن التوراة كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد، واليهود قبل مقدم رسول الله ﷺ كانوا يقرؤون تلك الآيات وما كانوا يفهمون معانيها، فلما بعث الله محمدًا ظهر أن المراد من تلك الآيات هو مبعثه ﷺ، فهذا هو المراد من قوله: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾.

واعلم أنه تعالى لما وصف التوراة بهذه الصفات الثلاث، قال: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ والمعنى أنه تعالى قال في أول الآية: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ الذي صفته كذا وكذا فقال بعده: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ والمعنى أن العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بأن الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة، مثل معجزات موسى عليه السلام - لا يكون إلا من الله تعالى، فلما صار هذا المعنى ظاهرًا بسبب ظهور الحجة القاطعة، لا جرم قال تعالى لمحمد: قل: المُنزل لهذا الكتاب هو الله تعالى. ونظيره قوله: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ﴾[الأنعام: ١٩] وأيضًا أن الرجل الذي حاول إقامة الدلالة على وجود الصانع يقول: من الذي أحدث الحياة بعد عدمها، ومن الذي أحدث العقل بعد الجهالة، ومن الذي أودع في الحدقة القوة الباصرة، وفي الصماخ القوة السامعة؟ ثم إن ذلك القائل نفسه يقول: (الله) والمقصود أنه بلغت هذه الدلالة والبينة إلى حيث يجب على كل عاقل أن يعترف بها، فسواء أقر الخصم به أو لم يقر، فالمقصود حاصل، فكذا هاهنا.

ثم قال تعالى بعده: ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المعنى أنك إذا أقمت الحجة عليهم وبلغت في الإعذار والإنذار وهذا المبلغ العظيم، فحينئذٍ لم يبق عليك من أمرهم شيء ألبتة، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ .

المسألة الثانية: قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية السيف. وهذا بعيد لأن قوله: ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ مذكور لأجل التهديد، وذلك لا ينافي حصول المقاتلة، فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقاتلة، رافعًا لشيء من مدلولات هذه الآية، فلم يحصل النسخ فيه. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۖ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أبطل بالدليل قول من قال: (ما أنزل الله على بشر من شيء) ذكر بعده أن القرآن كتاب الله، أنزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام.

واعلم أن قوله: ﴿وَهَٰذَا﴾ إشارة إلى القرآن، وأخبر عنه بأنه كتاب، وتفسير الكتاب قد تقدم في أول سورة البقرة، ثم وصفه بصفات كثيرة:

الصفة الأولى: قوله: ﴿أَنزَلْنَاهُ﴾ والمقصود أن يُعلم أنه من عند الله تعالى لا من عند الرسول؛ لأنه لا يبعد أن يخص الله محمدًا عليه الصلاة والسلام بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب ألفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة، فبَيَّن تعالى أنه ليس الأمر على هذه الصفة، وأنه تعالى هو الذي تولى إنزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام.

الصفة الثانية: قوله تعالى: ﴿مُبَارَكٌ﴾ قال أهل المعاني: كتاب مبارك، أي كثير خيره دائم بركته ومنفعته، يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية، وأقول: العلوم إما نظرية، وإما عملية: أما العلوم النظرية فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه، ولا ترى هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده في هذا الكتاب، وأما العلوم العملية فالمطلوب إما أعمال الجوارح وإما أعمال القلوب، وهو المسمى بطهارة الأخلاق وتزكية النفس، ولا تجد هذين العلمين مثل ما تجده في هذا الكتاب، ثم قد جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة.

يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي: وأنا قد نقلت أنواعًا من العلوم النقلية والعقلية، فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم.

الصفة الثالثة: قوله: ﴿مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ فالمراد كونه مصدقًا لما قبله من الكتب، والأمر في الحقيقة كذلك؛ لأن الموجود في سائر الكتب الإلهية إما علم الأصول، وإما علم الفروع:

أما علوم الأصول: فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة، فوجب القطع بأن المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التوراة والزبور والإنجيل وسائر الكتب الإلهية.

وأما علم الفروع: فقد كانت الكتب الإلهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد عليه الصلاة والسلام، وإذا كان الأمر كذلك فقد حصل في تلك الكتب أن التكاليف الموجودة فيها إنما تبقى إلى وقت ظهور محمد عليه الصلاة والسلام، وأما بعد ظهور شرعه فإنها تصير منسوخة، فثبت أن تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الأحكام على هذا الوجه، والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق، فثبت كون القرآن مصدقًا لكل الكتب الإلهية في جملة علم الأصول والفروع.

الصفة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ وهاهنا أبحاث:

البحث الأول: اتفقوا على أن هاهنا محذوفا، والتقدير: (ولتنذر أهل أم القرى). واتفقوا على أن أم القرى هي مكة، واختلفوا في السبب الذي لأجله سميت مكة بهذا الاسم: فقال ابن عباس: سميت بذلك؛ لأن الأرَضين دُحيت من تحتها ومن حولها. وقال أبو بكر الأصم: سميت بذلك لأنها قبلة أهل الدنيا، فصارت هي كالأصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها، وأيضًا من أصول عبادات أهل الدنيا الحج، وهو إنما يحصل في تلك البلدة؛ فلهذا السبب يجتمع الخلق إليها كما يجتمع الأولاد إلى الأم، وأيضًا فلما كان أهل الدنيا يجتمعون هناك بسبب الحج، لا جرم يحصل هناك أنواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد، ولا شك أن الكسب والتجارة من أصول المعيشة؛ فلهذا السبب سميت مكة أم القرى. وقيل: إنما سميت مكة أم القرى لأن الكعبة أول بيت وُضع للناس، وقيل أيضًا: إن مكة أول بلدة سُكنت في الأرض.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ دخل فيه سائر البلدان والقرى.

والبحث الثاني: زعمت طائفة من اليهود أن محمدًا عليه الصلاة والسلام كان رسولاً إلى العرب فقط، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية وقالوا: إنه تعالى بَيَّن أنه إنما أنزل عليه هذا القرآن ليبلغه إلى أهل مكة وإلى القرى المحيطة بها، والمراد منها جزيرة العرب، ولو كان مبعوثًا إلى كل العالمين لكان التقييد بقوله: ﴿لِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ باطلاً.

والجواب: أن تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيما سواها إلا بدلالة المفهوم وهي ضعيفة، لا سيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر المقطوع به من دين محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان يدعي كونه رسولاً إلى كل العالمين، وأيضًا قوله: ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها، وبهذا التقدير: فيدخل فيه جمع بلاد العالم. والله أعلم.

البحث الثالث: قرأ عاصم في رواية أبي بكر: (لينذر) بالياء، جعل الكتاب هو المنذر؛ لأن

فيه إنذارًا، ألا ترى أنه قال: ﴿وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ﴾ أي بالكتاب، وقال: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ﴾ وقال: ﴿إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ﴾ فلا يمتنع إسناد الإنذار إليه على سبيل الاتساع، وأما الباقون فإنهم قرؤوا ﴿وَلِتُنذِرَ﴾ بالتاء خطابا للنبي ﷺ لأن المأمور والموصوف بالإنذار هو، قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧] وقال: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ﴾ [الأنعام: ٥١].

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ وظاهر هذا يقتضي أن الإيمان بالآخرة جارٍ مجرى السبب للإيمان بالرسول ﷺ. **والعلماء ذكروا في تقرير هذه السببية وجوهًا:**

الأول: أن الذي يؤمن بالآخرة هو الذي يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب، ومن كان كذلك فإنه يعظم رغبته في تحصيل الثواب، ورهبته عن حلول العقاب، ويبالغ في النظر والتأمل في دلائل التوحيد والنبوة، فيصل إلى العلم والإيمان.

والثاني: أن دين محمد عليه الصلاة والسلام مبني على الإيمان بالبعث والقيامة، وليس لأحد من الأنبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد عليه الصلاة والسلام؛ فلهذا السبب كان الإيمان بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبصحة الآخرة أمرين متلازمين.

والثالث: يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين؛ لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال، وترك رياسة الدنيا، وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب، والرهبة عن العقاب، وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة، امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة، فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

ثم قال: ﴿وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ والمراد أن الإيمان بالآخرة كما يحمل الرجل على الإيمان بالنبوة، فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات، وليس لقائل أن يقول: الإيمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات، فما الفائدة في تخصيص الصلاة بالذكر؟ لأنا نقول: المقصود منه التنبيه على أن الصلاة أشرف العبادات بعد الإيمان بالله وأعظمها خطرًا، ألا ترى أنه لم يقع اسم الإيمان على شيء من العبادات الظاهرة إلا على الصلاة كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم، ولم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي إلا على ترك الصلاة. قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ تَرَكَ الصَّلاة مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ»(١) فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف، لا جرم خصها الله بالذكر في هذا المقام. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ

(١) **إسناده ضعيف**: يعقوب بن عبد الله الأشعري روى عن جعفر عن أبي المغيرة، وليث، قال النسائي: ليس به بأس. وقال الدارقطني: ليس بالقوي. كذا في (المغني في الضعفاء) (٢/ ٧٥٨) والليث بن أبي سليم ضعيف، واللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (٢/ ٥٣٤)، حديث رقم (١٥٤٠).

وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح كون القرآن كتابًا نازلاً من عند الله وبَيَّن ما فيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة، ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى عظَّم وعيد من ذكر أحد الأشياء الثلاثة: **فأولها**: أن يفتري على الله كذبًا، قال المفسرون: نزل هذا في مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة، وفي الأسود العنسي صاحب صنعاء، فإنهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء، وكان مسيلمة يقول: محمد رسول قريش، وأنا رسول بني حنيفة. **قال القاضي**: الذي يفتري على الله الكذب يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبًا، ولكن لا يقتصر عليه؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكل من نسب إلى الله تعالى ما هو بريء منه، إما في الذات، وإما في الصفات، وإما في الأفعال كان داخلاً تحت هذا الوعيد. قال: والافتراء على الله في صفاته كالمجسمة، وفي عدله كالمجبرة؛ لأن هؤلاء قد ظلموا أعظم أنواع الظلم بأن افتروا على الله الكذب. **وأقول**: أما قوله: (المجسمة قد افتروا على الله الكذب) فهو حق. وأما قوله: (إن هذا افتراء على الله في صفاته) فليس بصحيح؛ لأن كون الذات جسمًا ومتحيزًا ليس بصفة، بل هو نفس الذات المخصوصة، فمن زعم أن إله العالم ليس بجسم، كان معناه أنه يقول: جميع الأجسام والمتحيزات محدثة، ولها بأسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز، والمجسم ينفي هذه الذات، فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات؛ لأن الموحد يُثبت هذه الذات والمجسم ينفيها، فثبت أن هذا الخلاف لم يقع في الصفة، بل في الذات. وأما قوله: (المجبرة قد افتروا على الله تعالى في صفاته) فليس بصحيح؛ لأنه يقال له المجبرة ما زادوا على قولهم: (الممكن لا بد له من مرجح) فإن كذبوا في هذه القضية، فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الإله؟ وإن صدقوا في ذلك لزمهم الإقرار بتوقيف صدور الفعل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى، وذلك عين ما نسميه بالجبر، فثبت أن الذي وصفه بكونه افتراء على الله باطل، بل المفتري على الله من يقول: الممكن لا يتوقف رجحان أحد طرفيه على الآخر على حصول المرجح. فإن من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية، بل يلزمه نفي الآثار والمؤثرات بالكلية.

والنوع الثاني: من الأشياء التي وصفها الله تعالى بكونها افتراء قوله: ﴿أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ﴾ والفرق بين هذا القول وبين ما قبله، أن في الأول كان يدعي أنه أوحي إليه وما كان يُكذب

بنزول الوحي على محمد ﷺ وأما في هذا القول، فقد أثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلاة والسلام، وكان هذا جمعًا بين نوعين عظيمين من الكذب، وهو إثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود.

والنوع الثالث: قوله: ﴿ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ قال المفسرون: المراد ما قاله النضر بن الحارث وهو قوله: ﴿ لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ وقوله في القرآن: إنه من أساطير الأولين، وكل أحد يمكنه الإتيان بمثله. وحاصله: أن هذا القائل يدعي معارضة القرآن. وروي أيضًا أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب الوحي للرسول عليه الصلاة والسلام، فلما نزل قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢] أملاه الرسول عليه السلام، فلما انتهى إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] عجب عبد الله منه فقال: فتبارك الله أحسن الخالقين! فقال الرسول: «هَكَذَا أُنزِلَتِ الآيَةُ»، فسكت عبد الله وقال: إن كان محمد صادقًا، فقد أوحي إليَّ، وإن كان كاذبًا فقد عارضته. فهذا هو المراد من قوله: ﴿ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ﴾.

أما قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ﴾ فاعلم أن أول الآية وهو قوله: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ يفيد التخويف العظيم على سبيل الإجمال، وقوله بعد ذلك: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ﴾ كالتفصيل لذلك المجمل، والمراد بالظالمين: الذين ذكرهم، وغمرات الموت جمع غمرة وهي شدة الموت، وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه، ومنه غمرة الماء، وغمرة الحرب، ويقال: غمره الشيء، إذا علاه وغطاه. وقال الزجاج: يقال لكل من كان في شيء كثير: قد غمره ذلك. وغمره الدَّين، إذا كثر عليه هذا هو الأصل. ثم يقال للشدائد والمكاره: الغمرات، وجواب (لو) محذوف، أي: (لرأيت أمرًا عظيمًا) ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ﴾ قال ابن عباس: ملائكة العذاب باسطو أيديهم يضربونهم ويعذبونهم، كما يقال: بسط إليه يده بالمكروه ﴿ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ﴾. هاهنا محذوف، والتقدير: يقولون أخرجوا أنفسكم.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في الآية سؤال: وهو أنه لا قدرة لهم على إخراج أرواحهم من أجسادهم، فما الفائدة في هذا الكلام؟

فنقول: في تفسير هذه الكلمة وجوه:

الوجه الأول: ولو ترى الظالمين إذا صاروا إلى غمرات الموت في الآخرة فأُدخلوا جهنم، فغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من أنواع الشدائد والتعذيبات، والملائكة باسطو أيديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم، ويقولون لهم: أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب الشديد إن قدرتم.

الوجه الثاني: أن يكون المعنى: ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطو أيديهم لقبض أرواحهم يقولون لهم: أخرِجوا أنفسكم من هذه الشدائد وخلِّصوها من هذه الآفات والآلام.

والوجه الثالث: أن قوله: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ أي أخرِجوها إلينا من أجسادكم. وهذه عبارة عن العنف والتشديد في إزهاق الروح من غير تنفيس وإمهال، وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم المُلِح يبسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله، ويقول له: أخرِج إليَّ ما لي عليك الساعة ولا أبرح من مكاني حتى أنزعه من أحداقك.

والوجه الرابع: أن هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم، وأنهم بلغوا في البلاء والشدة إلى حيث تولى بنفسه إزهاق روحه.

والوجه الخامس: أن قوله: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ ليس بأمر، بل هو وعيد وتقريع، كقول القائل: امض الآن لترى ما يحل بك.

قال المفسرون: إن نفس المؤمن تنشط في الخروج للقاء ربه، ونفس الكافر تكره ذلك فيشق عليها الخروج؛ لأنها تصير إلى أشد العذاب، كما قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ أَرَادَ لِقَاءَ اللهِ أَرَادَ اللهُ لِقَاءَه، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللّهِ كَرِهَ اللّهُ لِقَاءَه**»(1) وذلك عند نزع الروح، فهؤلاء الكفار تكرههم الملائكة على نزع الروح:

المسألة الثانية: الذين قالوا: (إن النفس الإنسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد) احتجوا عليه بهذه الآية، وقالوا: لا شك أن قوله: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ معناه: أخرجوا أنفسكم عن أجسادكم، وهذا يدل على أن النفس مغايرة للأجساد، إلا أنا لو حملنا الآية على الوجهين الأولين من التأويلات الخمسة المذكورة، لم يتم هذا الاستدلال.

ثم قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ قال الزجاج: عذاب الهون: أي العذاب الذي يقع به الهوان الشديد، قال تعالى: ﴿أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ﴾[النحل: ٥٩] والمراد منه أنه تعالى جمع هناك بين الإيلام وبين الإهانة، فإن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم، فكذلك العقاب شرطه أن يكون مضرة مقرونة بالإهانة، قال بعضهم: الهُون هو الهوان، والهَون هو الرفق والدعة. قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾[الفرقان: ٦٣] وقوله: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[الأنعام: ٩٣] وذلك يدل أن هذا العذاب الشديد إنما حصل بسبب مجموع الأمرين: الافتراء على الله، والتكبر على آيات الله. **وأقول:** هذان النوعان من الآفات والبلاء ترى أكثر المتوسمين بالعلم متوغلين فيه مواظبين عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتائجه. وذكَر الواحدي: أن المراد بقوله: ﴿وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ أي لا تُصلون له، قال عليه السلام: «**مَنْ سَجَدَ لِلَّهِ سَجْدَةً بينَةٍ صَادِقَةٍ فَقَدْ بَرِئَ مِنَ الكِبْرِ**».

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الرقاق)، باب: (من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه) (١١/ ٣٦٤)، حديث رقم (٦٥٠٧) من طريق همام... به، ومسلم في كتاب (الذكر والدعاء)، باب: (من أحب لقاء الله) (٤/ ١٤/ ٢٠٦٥) من طريق همام... به، كلاهما عن قتادة... به.

قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾ ﴾

اعلم أن قوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ﴾ **يحتمل وجهين** : **الأول** : أن يكون هذا معطوفًا على قول الملائكة : ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ﴾ فبيَّن تعالى أنهم كما يقولون ذلك على وجه التوبيخ، كذلك يقولون حكاية عن الله تعالى : ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ﴾ فيكون الكلام أجمع حكاية عنهم وأنهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار، وعلى هذا التقدير فيحتمل أن يكون قائل هذا القول الملائكة الموكلين بقبض أرواحهم، ويحتمل أن يكون القائل هم الملائكة الموكلون بعقابهم.

والقول الثاني : أن قائل هذا القول هو الله تعالى. ومنشأ هذا الاختلاف إن الله تعالى هل يتكلم مع الكفار أو لا؟ فقوله تعالى في صفة الكفار : ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ﴾ يوجب أن لا يتكلم معهم وقوله : ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢] وقوله : ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦] يقتضي أن يكون تعالى يتكلم معهم؛ فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف، والقول الأول أقوى؛ لأن هذه الآية معطوفة على ما قبلها، والعطف يوجب التشريك.

المسألة الثانية : ﴿فُرَادَىٰ﴾ لفظ جمع، وفي واحده قولان : قال ابن قتيبة : فرادى جمع فَردان، مثل سُكارى وسكران، وكُسالى وكسلان. وقال غيره : فرادى جمع فريد، مثل رُدافى ورديف. وقال الفراء : فرادى جمع واحده فرد وفردة وفريد وفَردان.

إذا عرفت هذا فقوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ﴾ المراد منه التقريع والتوبيخ، وذلك لأنهم صرفوا جدهم وجهدهم في الدنيا إلى تحصيل أمرين : أحدهما : تحصيل المال والجاه. والثاني : أنهم عبدوا الأصنام لاعتقادهم أنها تكون شفعاء لهم عند الله، ثم إنهم لما وردوا محفل القيامة لم يبق معهم شيء من تلك الأموال، ولم يجدوا من تلك الأصنام شفاعة لهم عند الله تعالى، فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه، بخلاف أهل الإيمان فإنهم صرفوا عمرهم إلى تحصيل المعارف الحقة والأعمال الصالحة، وتلك المعارف والأعمال الصالحة بقيت معهم في قبورهم، وحضرت معهم في مشهد القيامة، فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى، بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد.

ثم قال تعالى: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى : قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي : (بينكم) بالنصب، والباقون بالرفع.

قال الزجاج: الرفع أجود، ومعناه: لقد تقطع وصلكم، والنصب جائز، والمعنى: لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم. قال أبو علي: هذا الاسم يُستعمل على ضربين: أحدهما: أن يكون اسمًا منصرفًا كالافتراق، والأجود أن يكون ظرفًا، والمرفوع في قراءة من قرأ ﴿بَيْنَكُمْ﴾ هو الذي كان ظرفًا ثم استعمل اسمًا، والدليل على جواز كونه اسمًا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥] و ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: ٧٨] فلما استعمل اسمًا في هذه المواضع جاز أن يسند إليه الفعل الذي هو ﴿تَّقَطَّعَ﴾ في قول مَن رفع. قال: ويدل على أن هذا المرفوع هو الذي استعمل ظرفًا أنه لا يخلو من أن يكون الذي هو ظرف اتسع فيه أو يكون الذي هو مصدر. والقسم الثاني باطل، وإلا لصار تقدير الآية: (لقد تقطع افتراقكم) وهذا ضد المراد؛ لأن المراد من الآية: لقد تقطع وصلكم وما كنتم سالفون عليه.

فإن قيل: كيف جاز أن يكون بمعنى الوصل مع أن أصله الافتراق والتباين؟

قلنا: هذا اللفظ إنما يُستعمل في الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه، كقولهم بيني وبينه شركة، وبيني وبينه رحم؛ فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله: (لقد تقطع بينُكم) معناه: لقد تقطع وصلكم. أما من قرأ (لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ) بالنصب فوجهه أنه أضمر الفاعل والتقدير: (لقد تقطع وصلكم بينكم) وقال سيبويه: إنهم قالوا: (إذا كان غدا فأتني) والتقدير: (إذا كان الرجاء أو البلاء غدا فأتني)، فأضمر لدلالة الحال. فكذا هاهنا. وقال ابن الأنباري: التقدير: لقد تقطع ما بينكم. فحذفت لوضوح معناها.

المسألة الثانية: اعلم أن هذه الآية مشتملة على قانون شريف في معرفة أحوال القيامة:

فأولها: أن النفس الإنسانية إنما تعلقت بهذا الجسد آلة له في اكتساب المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة، فإذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين ألبتة عظمت حسراته وقويت آفاته حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الأبدية بها، ثم إنه ضيعها وأبطلها ولم ينتفع بها ألبتة، وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.

وثانيها: أن هذه النفس مع أنها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانية سعادة روحانية، وكمالاً روحانيًا، فقد عملت عملاً آخر أردأ من الأول، وذلك لأنها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه وفي تقوية العشق عليها، وتأكيد المحبة، وفي تحصيلها، والإنسان في الحقيقة متوجه من العالم الجسماني إلى العالم الروحاني، فهذا المسكين قَلَب القضية وعَكَس القضية وأَخَذ يتوجه من المقصد الروحاني إلى العالم الجسماني، ونسي مقصده واغتر باللذات الجسمانية، فلما مات انقلبت القضية شاء أم أبى توجه من العالم الجسماني إلى العالم الروحاني، فبقيت الأموال التي اكتسبها وأفنى عمره في تحصيلها وراء ظهره، والشيء الذي يبقى وراء ظهر الإنسان لا يمكنه أن ينتفع به، وربما بقي منقطع المنفعة معوج الرقبة معوج الرأس بسبب التفاته إليها مع العجز عن الانتفاع بها، وذلك يوجب نهاية الخيبة والغم والحسرة، وهو

المراد من قوله: ﴿وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ﴾ وهذا يدل على أن كل مال يكتسبه الإنسان ولم يصرفه في مصارف الخيرات، فصفته هذه التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية، أما إذا صرفها إلى الجهات الموجبة للتعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله فما ترك تلك الأموال وراء ظهره ولكنه قدمها تلقاء وجهه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٠]. **وثالثها**: أن أولئك المساكين أتعبوا أنفسهم في نصرة الأديان الباطلة، والمذاهب الفاسدة، وظنوا أنهم ينتفعون بها عند الورود في محفل القيامة، فإذا وردوه وشاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الدائم، حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب: منها عذاب الحسرة والندامة، وهو أنه كيف أنفق ماله في تحمل العناء الشديد والبلاء العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه إلا العذاب والعناء، ومنها عذاب الخجلة: وهو أنه ظهر له أن كل ما كان يعتقده في دار الدنيا كان محض الجهالة وصريح الضلالة، ومنها حصول اليأس الشديد مع الطمع العظيم، ولا شك أن مجموع هذه الأحوال يوجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية، وهو المراد من قوله: ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟﴾. **ورابعها**: أنه لما بدا له أنه فاته الأمر الذي به يقدر على اكتساب الخيرات، وحصل عنده الأمر الذي يوجب حصول المضرات، فإذن بقي له رجاء في التدارك من بعض الوجوه، فهاهنا يخف ذلك الألم ويضعف ذلك الحزن. أما إذا حصل الجزم واليقين بأن التدارك ممتنع، وجبر ذلك النقصان متعذر، فهاهنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدًا، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ والمعنى أن الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد تقطعت، ولا سبيل إلى تحصيلها مرة أخرى. وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر أنه لا بيان فوق هذا البيان في شرح أحوال هؤلاء الضالين.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما تكلم في التوحيد ثم أردفه بتقرير أمر النبوة، ثم تكلم في بعض تفاريع هذا الأصل، عاد هاهنا إلى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع، وكمال علمه وحكمته وقدرته تنبيهًا على أن المقصود الأصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية، وكل المطالب الحكمية - إنما هو معرفة الله بذاته وصفاته وأفعاله.

وفي قوله: ﴿فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ **قولان**:

القول الأول: وهو مروي عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل: ﴿فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ أي خالق الحب والنوى. قال الواحدي: ذهبوا بفالق مذهب فاطر، وأقول: الفطر هو الشق، وكذلك الفلق، فالشيء قبل أن دخل في الوجود كان معدومًا محضًا ونفيًا صرفًا، والعقل يتصور

من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق، فإذا أخرجه المبدع الموجد من العدم إلى الوجود، فكأنه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه، وأخرج ذلك المحدث من ذلك الشق. فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على المُوجِد والمُحِدث والمُبدِع.

والقول الثاني: وهو قول الأكثرين: أن الفلق هو الشق، والحب هو الذي يكون مقصودًا بذاته، مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الأنواع، والنوى هو الشيء الموجود في داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه إذا وقعت الحبة أو النواة في الأرض الرطبة، ثم مر به قدر من المدة، أظهر الله تعالى في تلك الحبة والنواة من أعلاها شقًّا ومن أسفلها شقًّا آخر: أما الشق الذي يظهر في أعلى الحبة والنواة فإنه يخرج منه الشجرة الصاعدة إلى الهواء، وأما الشق الذي يظهر في أسفل تلك الحبة فإنه يخرج منه الشجرة الهابطة في الأرض وهي المسماة بعروق الشجرة، وتصير تلك الحبة والنواة سببًا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء بالشجرة الهابطة في الأرض.

ثم إن هاهنا عجائب: فإحداها: أن طبيعة تلك الشجرة إن كانت تقتضي الهُوِيّ في عمق الأرض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهواء؟ وإن كانت تقتضي الصعود في الهواء، فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة في الأرض؟ فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع أن الحس والعقل يشهد بكون طبيعة إحدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الأخرى، علمنا أن ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية، بل بمقتضى الإيجاد والإبداع والتكوين والاختراع. **وثانيها**: أن باطن الأرض جِرم كثيف صُلب لا تنفذ المسلة القوية فيه، ولا يغوص السكين الحاد القوي فيه، ثم إنا نشاهد أطراف تلك العروق في غاية الدقة واللطافة بحيث لو دلكها الإنسان بأصبعه بأدنى قوة لصارت كالماء، ثم إنها مع غاية اللطافة تقوى على النفوذ في تلك الأرض الصُّلبة والغوص في بواطن تلك الأجرام الكثيفة، فحصول هذه القوى الشديدة لهذه الأجرام الضعيفة التي هي في غاية اللطافة. لا بد وأن يكون بتقدير العزيز الحكيم. **وثالثها**: أنه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبائع مختلفة، فإن قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة، وفي داخل ذلك القشر جرم الخشبة وفي وسط تلك الخشبة جسم رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش، ثم إنه يتولد من ساق الشجرة أغصانها ويتولد على الأغصان الأوراق أولاً، ثم الأزهار والأنوار ثانيًا، ثم الفاكهة ثالثا، ثم قد يحصل للفاكهة أربعة أنواع من القشر، مثل الجوز، فإن قشره الأعلى هو ذلك الأخضر، وتحت ذلك القشر الذي يشبه الخشب، وتحته ذلك القشر الذي هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب، وتحته ذلك اللب، وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو أيضًا كالقشر، وعلى جرم لطيف وهو الدهن، وهو المقصود الأصلي، فتولُّد هذه الأجسام المختلفة في طبائعها وصفاتها وألوانها وأشكالها وطعومها مع تساوي تأثيرات الطبائع والنجوم والفصول الأربعة والطبائع الأربع - يدل على أنها إنما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم المختار القادر، لا بتدبير

الطبائع والعناصر. ورابعها: أنك قد تجد الطبائع الأربع حاصلة في الفاكهة الواحدة، فالأترنج قشره حار يابس، ولحمه بارد رطب، وحماضه بارد يابس، وبذره حار يابس، وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس، وماؤه ولحمه حار رطب، فتولُّد هذه الطبائع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وأن يكون بإيجاد الفاعل المختار. وخامسها: أنك تجد أحوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز، وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة في الخارج وتكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش، وبعضها يكون النواة لها لب كما في نوى المشمش والخوخ، وبعضها لا لب له كما في نوى التمر، وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر، بل يكون كله مطلوبًا كالتين، فهذه أحوال مختلفة في هذه الفواكه. وأيضًا هذه الحبوب مختلفة في الأشكال والصور، فشكل الحنطة كأنه نصف دائرة، وشكل الشعير كأنه مخروطان اتصلا بقاعدتيهما، وشكل العدس كأنه دائرة، وشكل الحمص على وجه آخر، فهذه الأشكال المختلفة لا بد وأن تكون لأسرار وحِكم عَلِم الخالق أن تركيبها لا يكمل إلا على ذلك الشكل. وأيضًا فقد أودع الخالق تعالى في كل نوع من أنواع الحبوب خاصية أخرى ومنفعة أخرى، وأيضًا فقد تكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسمًّا لحيوان آخر. فاختلاف هذه الصفات والأشكال والأحوال مع اتحاد الطبائع وتأثيرات الكواكب - يدل على أن كلها إنما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم. وسادسها: أنك إذا أخذت ورقة واحدة من أوراق الشجرة وجدت خطًّا واحدًا مستقيمًا في وسطها، كأنه بالنسبة إلى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة إلى بدن الإنسان، وكما أنه ينفصل من النخاع أعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الإنسان، ثم لا يزال ينفصل عن كل شُعبة شعب أُخر، ولا تزال تستدق حتى تخرج عن الحس والإبصار بسبب الصغر، فكذلك في تلك الورقة قد ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني خطوط منفصلة، وعن كل واحد منها خطوط مختلفة أخرى أدق من الأولى، ولا يزال يبقى على هذا المنهج حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر، والخالق تعالى إنما فعل ذلك حتى أن القوى الجاذبة المركوزة في جِرم تلك الورقة تقوى على جذب الأجزاء اللطيفة الأرضية في تلك المجاري الضيقة. فلما وقفت على عناية الخالق في إيجاد تلك الورقة الواحدة علمت أن عنايته في تخليق جملة تلك الشجرة أكمل، وعرفت أن عنايته في تكوين جملة النبات أكمل.

ثم إذا عرفت أنه تعالى إنما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان، علمت أن عنايته بتخليق الحيوان أكمل، ولما علمت أن المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الإنسان، علمت أن عنايته في تخليق الإنسان أكمل، ثم إنه تعالى إنما خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون غذاء ودواء للإنسان بحسَب جسده، والمقصود من تخليق الإنسان هو المعرفة والمحبة والخدمة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦]

فانظر أيها المسكين بعين رأسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة، واعرف كيفية خلقة تلك العروق والأوتار فيها، ثم انتقِل من مرتبة إلى ما فوقها حتى تعرف أن المقصود الأخير منها حصول المعرفة والمحبة في الأرواح البشرية، فحينئذٍ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها، ويظهر لك أن أنواع نعم الله في حقك غير متناهية، كما قال: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤]وكل ذلك إنما ظهر من كيفية خلقة تلك الورقة من الحبة والنواة. فهذا كلام مختصر في تفسير قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ ومتى وقف الإنسان عليه أمكنه تفريقها وتشعيبها إلى ما لا آخر له، ونسأل الله التوفيق والهداية.

المسألة الثانية: أما قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ ففيه مباحث:

الأول: أن (الحي) اسم لما يكون موصوفا بالحياة، و(الميت) اسم لما كان خاليًا عن صفة الحياة فيه، وعلى هذا التقدير: النبات لا يكون حيًّا.

إذا عرفت هذا فللناس في تفسير هذا (الحي) و(الميت) **قولان**: **الأول**: حمل هذين اللفظين على الحقيقة. قال ابن عباس: يُخرج من النطفة بشرًا حيًّا، ثم يُخرج من البشر الحي نطفة ميتة، وكذلك يُخرج من البيضة فروجة حية، ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة، والمقصود منه أن الحي والميت متضادان متنافيان، فحصول المثل عن المثل يوهم أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية، أما حصول الضد من الضد، فيمتنع أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية، بل لا بد وأن يكون بتقدير المقدر الحكيم، والمدبر العليم.

والقول الثاني: أن يُحمل (الحي والميت) على ما ذكرناه، وعلى الوجوه المجازية أيضًا، وفيه وجوه: **الأول**: قال الزجاج: يُخرج النبات الغض الطري الخضر من الحب اليابس، ويُخرج اليابس من النبات الحي النامي. **الثاني**: قال ابن عباس: يُخرج المؤمن من الكافر، كما في حق إبراهيم، والكافر من المؤمن كما في حق ولد نوح، والعاصي من المطيع، وبالعكس.

الثالث: قد يصير بعض ما يقطع عليه بأنه يوجب المضرة سببًا للنفع العظيم، وبالعكس، ذكروا في الطب أن إنسانًا سقوه الأفيون الكثير في الشراب لأجل أن يموت، فلما تناوله وظن القوم أنه سيموت في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم، فخرجت حية عظيمة فلدغته، فصارت تلك اللدغة سببًا لاندفاع ضرر ذلك الأفيون منه، فإن الأفيون يقتل بقوة برده، وسم الأفعى يقتل بقوة حَره، فصارت تلك اللدغة سببًا لاندفاع ضرر الأفيون، فهاهنا تولَّد عما يُعتقد فيه كونه أعظم موجبات الشر أعظم الخيرات، وقد يكون بالعكس من ذلك، وكل هذه الأحوال المختلفة والأفعال المتدافعة تدل على أن لهذا العالم مدبرًا حكيمًا ما أهمل مصالح الخلق وما تركهم سدى، وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة.

البحث الثاني من مباحث هذه الآية: قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم: (الميِّت) مشددة في الكلمتين والباقون بالتخفيف في الكلمتين، وكذلك كل هذا الجنس في القرآن.

البحث الثالث: أن لقائل أن يقول: إنه قال أولاً: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ ثم قال: ﴿وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾ وعطف الاسم على الفعل قبيح، فما السبب في اختيار ذلك؟

قلنا: قوله: ﴿وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾ معطوف على قوله: ﴿فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ وقوله: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ كالبيان والتفسير لقوله: ﴿فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ لأن فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامي من جنس إخراج الحي من الميت، لأن النامي في حكم الحيوان، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَيُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾.

وفيه وجه آخر: وهو أن لفظ الفعل يدل على أن ذلك الفاعل يعتني بذلك الفعل في كل حين وأوان. وأما لفظ الاسم فإنه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة، وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلاً في كتاب (دلائل الإعجاز) فقال: قوله: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [فاطر: ٣] إنما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله: ﴿يَرْزُقُكُم﴾ لأن صيغة الفعل تفيد أنه تعالى يرزقهم حالاً فحالاً وساعة فساعة. وأما الاسم فمثاله قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ﴾ [الكهف: ١٨] فقوله: ﴿بَٰسِطٌ﴾ يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة.

إذا ثبت هذا فنقول: الحي أشرف من الميت، فوجب أن يكون الاعتناء بإخراج الحي من الميت أكثر من الاعتناء بإخراج الميت من الحي؛ فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل، وعن الثاني بصيغة الاسم؛ تنبيهًا على أن الاعتناء بإيجاد الحي من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بإيجاد الميت من الحي. والله أعلم بمراده.

ثم قال تعالى في آخر الآية: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قال بعضهم: معناه: ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ في إثبات القول بعبادة الأصنام. **والثاني**: أن المراد أنكم لما شاهدتم أنه تعالى يُخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي، ثم شاهدتم أنه أخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة واحدة، فكيف تستبعدون أن يُخرج البدن الحي من ميت التراب الرميم مرة أخرى؟ والمقصود الإنكار على تكذيبهم بالحشر والنشر، وأيضًا الضدان متساويان في النسبة، فكما لا يمتنع الانقلاب من أحد الضدين إلى الآخر، وجب أن لا يمتنع الانقلاب من الثاني إلى الأول، فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحياة. وجب أيضًا أن لا يمتنع حصول الحياة بعد الموت.

وعلى كلا التقديرين فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر.

المسألة الثانية: تمسك الصاحب بن عباد بقوله: ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ على أن فعل العبد ليس مخلوقًا لله تعالى. قال: لأنه تعالى لو خلق الإفك فيه، فكيف يليق به أن يقول مع ذلك: ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾؟

والجواب عنه: أن القدرة بالنسبة إلى الضدين على السوية، فإن ترجح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح، فحينئذٍ لا يكون هذا الرجحان من العبد، بل يكون محض الاتفاق، فكيف

يحسن أن يقال له: ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ وأن توقف ذلك المرجح على حصول مرجح، وهي الداعية الجاذبة إلى الفعل، فحصول تلك الداعية يكون من الله تعالى، وعند حصولها يجب الفعل، وحينئذٍ يلزمكم كل ما ألزمتموه علينا. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته، فالنوع المتقدم كان مأخوذًا من دلالة أحوال النبات والحيوان، والنوع المذكور في هذه الآية مأخوذ من الأحوال الفلكية، وذلك لأن فلق ظلمة الليل بنور الصبح أعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر، ولأن من المعلوم بالضرورة أن الأحوال الفلكية أعظم في القلوب وأكثر وقعًا من الأحوال الأرضية.

وتقرير الحجة من وجوه: الأول: أن نقول: الصبح صبحان، فالصبح الأول: هو الصبح المستطيل كذنَب السِّرحان، ثم تعقبه ظلمة خالصة، ثم يطلع بعده الصبح المستطير في جميع الأفق، فنقول: أما الصبح الأول - وهو المستطيل الذي يحصل عقيبه ظلمة خالصة - فهو من أقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته، وذلك لأنا نقول: إن ذلك النور إما أن يقال: إنه حصل من تأثير قرص الشمس أو ليس الأمر كذلك، والأول باطل؛ وذلك لأن مركز الشمس إذا وصل إلى دائرة نصف الليل فأَهْل الموضع الذي تكون تلك الدائرة أفقًا لهم قد طلعت الشمس من مشرقهم، وفي ذلك الموضع أيضًا نصف كرة الأرض، وذلك يقتضي أنه حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدتنا، وذلك الضوء يكون منتشرًا مستطيرًا في جميع أجزاء الجو، ويجب أن يكون ذلك الضوء في كل ساعة إلى القوة والزيادة والكمال، والصبح الأول لو كان أثر قرص الشمس لامتنع كونه خطًا مستطيلاً، بل يجب أن يكون مستطيرًا في جميع الأفق منتشرًا فيه بالكلية، وأن يكون متزايدًا متكاملاً بحسَب كل حين ولحظة، ولما لم يكن الأمر كذلك بل علمنا أن الصبح الأول يبدو كالخيط الأبيض الصاعد حتى تُشبهه العرب بذنَب السِّرحان، ثم إنه يحصل عقيبه ظلمة خالصة، ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك، علمنا أن ذلك الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس، ولا من جنس نوره، فوجب أن يكون ذلك حاصلاً بتخليق الله تعالى ابتداء تنبيهًا على أن الأنوار ليس لها وجود إلا بتخليقه، وأن الظلمات لا ثبات لها إلا بتقديره، كما قال في أول هذه السورة: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

والوجه الثاني: في تقرير هذا الدليل: أنا لما بحثنا وتأملنا عَلِمنا أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا تقع أضواؤها إلى على الجرم المقابل لها، فأما الذي لا يكون مقابلاً لها فيمتنع وقوع أضوائها عليه، وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن أحوال الضوء

المضيء، ولهم في تقريرها وجوه نفيسة.

إذا عرفت هذا نقول: الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق، فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من أجزاء وجه الأرض، فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس، فوجب أن يكون ذلك بتخليق الفاعل المختار.

فإن قالوا: لمَ لا يجوز أن يقال: الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل له، ثم ذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض، فيصيره ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سببًا لضوء الهواء الواقف فوق الأرض، ثم لا يزال يسري ذلك الضوء من هواء إلى هواء آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بنا، هذا هو الوجه الذي عول عليه أبو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بـ(المناظر الكثة).

والجواب: أن هذا العذر باطل من وجهين: الأول: أن الهواء جرم شفاف عديم اللون، وما كان كذلك فإنه لا يقبل النور، واللون في ذاته وجوهره، وهذا متفق عليه بين الفلاسفة. واحتجوا عليه بأنه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه، ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه، ولصار إبصاره مانعًا عن إبصار ما وراءه، فحيث لم يكن كذلك علمنا أنه لم يقبل اللون والنور في ذاته وجوهره، وما كان كذلك امتنع أن ينعكس النور منه إلى غيره، فامتنع أن يصير ضوءه سببًا لضوء هواء آخر مقابل له.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إنه حصل في الأفق أجزاء كثيفة من الأبخرة والأدخنة؟ وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس. ثم إن بحصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الهواء المقابل لها، فنقول: لو كان السبب ما ذكرتم لكان كلما كانت الأبخرة والأدخنة في الأفق أكثر، وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى لكنه ليس الأمر كذلك، بل على العكس منه فبطل هذا العذر.

الوجه الثاني في إبطال هذا الكلام الذي ذكره ابن الهيثم: أن الدائرة التي هي دائرة الأفق لنا، فهي بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين، فإذا كان كذلك، فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا، وجب كونها دائرة الأفق لأولئك الأقوام.

إذا ثبت هذا فنقول: إذا وصل مركز الشمس إلى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها، فالشمس قد طلعت على أولئك الأقوام، واستنار نصف العام هناك، والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لأهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة إلى تلك البلدة، وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذيًا لهواء الربع الشرقي لأهل بلدنا. فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل الضوء والنور في هواء الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل، وأن يصير هواء الربع الشرقي في غاية الإضاءة والإنارة بعد نصف الليل،

وحيث لم يكن الأمر كذلك عَلِمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته. وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم، فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين على أن خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس، والله أعلم.

والوجه الثالث: هب أن النور الحاصل في العالم إنما كان بتأثير الشمس، إلا أنا نقول: الأجسام متماثلة في تمام الماهية، ومتى كان الأمر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب أن يكون بتخليق الفاعل المختار. أما بيان المقام الأول: فهو أن الأجسام متماثلة في كونها أجسامًا ومتحيزة، فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعًا في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة أن ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة، فنقول: ذلك الأمر إما أن يكون محلاًّ للجسمية أو حالاًّ فيها أو لا محلاًّ لها ولا حالاًّ فيها: والأول باطل لأنه يقتضي كون الجسم صفة قائمة بذات أخرى وذلك محال؛ لأن ذلك المحل إن كان متحيزًا ومختصًّا بحيز كان محل الجسم غير الجسم وهو محال، وإن لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالاًّ في محل لا تعلق له بشيء من الأحياز والجهات، وذلك مدفوع في بديهة العقل. والثاني أيضًا باطل لأن على هذا التقدير: الذوات هي الأجسام، وما به قد حصلت المخالفة هو الصفات، وكل ما يصح على الشيء صح على مثله، فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر، وهو المطلوب. والثالث - وهو القول بأن ما به حصلت المخالفة ليس محلاًّ للجسم ولا حالاًّ فيه - وفساد هذا القسم ظاهر. فثبت بهذا البرهان أن الأجسام متماثلة.

وإذا ثبت هذا فنقول: كل ما يصح على أحد المثلين فإنه يصح أيضًا على المثل الثاني، وإذا استوت الأجسام بأسرها في قبول جميع الصفات على البدل، كان اختصاص جسم الشمس لهذه الإضاءة وهذه الإنارة لا بد وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار، وإذا ثبت هذا كان فالق الإصباح في الحقيقة هو الله تعالى، وذلك هو المطلوب، والله أعلم.

الوجه الرابع: في تقرير هذا المطلوب: أن الظلمة شبيهة بالعدم، بل البرهان القاطع قد دل على أنه مفهوم عدمي والنور محض الوجود، فإذا أظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل، فاستولى النوم عليهم وصاروا كالأموات، وسكنت المتحركات، وتعطلت التأثيرات، ورفعت التفعيلات، فإذا وصل نور الصباح إلى هذا العالم فكأنه نفخ في الصور مادة الحياة وقوة الإدراك، فضَعُف النوم وابتدأت اليقظة بالظهور. وكلما كان نور الصباح أقوى وأكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات أكمل، ومعلوم أن أعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحس والحركة، ولما كان النور هو السبب الأصلي لحصول هذه الأحوال، كان تأثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من أعظم أقسام النعم وأجلِّ أنواع الفضل والكرم.

إذا عرفت: هذا فكونه سبحانه فالقًا للإصباح في كونه دليلاً على كمال قدرة الله تعالى أجلُّ

أقسام الدلائل، وفي كونه فضلاً ورحمة وإحسانًا من الله تعالى على الخلق أجل الأقسام وأشرف الأنواع. فهذا ما حَضَرنا في تقرير دلالة قوله تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ﴾ على وجود الصانع القادر المختار الحكم. والله أعلم.

ولنختم هذه الدلائل بخاتمة شريفة فنقول: إنه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والإيجاد، وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد، وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والإدراك، وفالق ظلمات العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية إلى صبحة عالم الأفلاك، وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات.

المسألة الثالثة: في تفسير ﴿ٱلۡإِصۡبَاحِ﴾ وجوه: **الأول**: قال الليث: الصبح والصباح هما أول النهار، وهو الإصباح أيضًا. قال تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ﴾ يعني الصبح. قال الشاعر:

أفنى رياحًا وبني رياح تناسخ الإمساء والإصباح

والقول الثاني: أن ﴿ٱلۡإِصۡبَاحِ﴾ مصدر سمي به الصبح.

فإن قيل: ظاهر الآية يدل على أنه تعالى فلق الصبح وليس الأمر كذلك؛ فإن الحق أنه تعالى فلق الظلمة بالصبح، فكيف الوجه فيه؟ فنقول: **فيه وجوه**: **الأول**: أن يكون المراد فالق ظلمة الإصباح، وذلك لأن الأفق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي مملوء من الظلمة والنور، وإنما ظهر في الجانب الشرقي فكأن الأفق كان بحرًا مملوءًا من الظلمة، ثم إنه تعالى شق ذلك البحر المظلم بأن أجرى جدولاً من النور فيه، والحاصل أن المراد فالق ظلمة الإصباح بنور الإصباح، ولما كان المراد معلومًا حسُن الحذف. **والثاني**: أنه تعالى كما يشق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك يشق نور الصبح عن بياض النهار، فقوله: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ﴾ أي فالق الإصباح ببياض النهار. **والثالث**: أن ظهور النور في الصباح إنما كان لأجل أن الله تعالى فلق تلك الظلمة فقوله: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ﴾ أي مظهر الإصباح إلا أنه لما كان المقتضى لذلك الإظهار هو ذلك الفلق، لا جرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب. **الرابع**: قال بعضهم: الفالق هو الخالق، فكان المعنى: خالق الإصباح. وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنًا﴾ فاعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية ثلاثة أنواع من الدلائل الفلكية على التوحيد: **فأولها**: ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم.

وثانيها: قوله: ﴿وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنًا﴾. **وفيه مباحث**:

المبحث الأول: قال صاحب (الكشاف): السكن: ما يسكن إليه الرجل ويطمئن إليه استئناسًا به واسترواحا إليه من زوج أو حبيب، ومنه قيل للنار سكن لأنه يُستأنس بها، ألا تراهم سموها المؤنسة؟ ثم إن الليل يطمئن إليه الإنسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه، وذلك هو الليل.

فإن قيل: أليس أن الخلق يبقون في الجنة في أهنأ عيش، وألذ زمان، مع أنه ليس هناك ليل؟ فعلمنا أن وجود الليل والنهار ليس من ضروريات اللذة والخير في الحياة.

قلنا: كلامنا في أن الليل والنهار من ضروريات مصالح هذا العالم، أما في الدار الآخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق.

المبحث الثاني: قرأ عاصم والكسائي: (وجعل الليل) على صيغة الفعل، والباقون (جاعل) على صيغة اسم الفاعل: حجة من قرأ باسم الفاعل أن المذكور قبله اسم الفاعل، وهو قوله: (فالق الحب. وفالق الإصباح) [الأنعام: ٩٥ - ٩٦] وجاعل أيضًا اسم الفاعل، ويجب كون المعطوف مشاركًا للمعطوف عليه، وحجة من قرأ بصيغة الفعل أن قوله: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ منصوبان، ولا بد لهذا النصب من عامل، وما ذاك إلا أن يقدر قوله: ﴿وَجَعَلَ﴾ بمعنى وجاعل الشمس والقمر حسبانًا. وذلك يفيد المطلوب.

وأما قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾ ففيه مباحث:

المبحث الأول: معناه أنه قَدَّر حركة الشمس والقمر بحساب معين، كما ذكره في سورة يونس في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥] وقال في سورة الرحمن: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾[الرحمن: ٥] وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى قَدَّر حركة الشمس مخصوصة بمقدار من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة في سنة، وقَدَّر حركة القمر بحيث يتم الدورة في شهر، وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم في الفصول الأربعة، وبسببها يحصل ما يُحتاج إليه من نضج الثمار، وحصول الغلات، ولو قَدَّرنا كونها أسرع أو أبطأ مما وقع، لاختلت هذه المصالح، فهذا هو المراد من قوله: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾.

المبحث الثاني: في الحسبان قولان: **الأول:** وهو قول أبي الهيثم أنه جمع حساب مثل ركاب وركبان وشهاب وشُهبان. **والثاني:** أن الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان. وقال صاحب (الكشاف): الحسبان بالضم مصدر حسب، كما أن الحسبان بالكسر مصدر حسب، ونظيره الكفران والغفران والشكران.

إذا عرفت هذا فنقول: معنى جعل الشمس والقمر حسبانًا: جعلهما على حساب. لأن حساب الأوقات لا يُعلم إلا بدَوْرهما وسَيْرهما.

المبحث الثالث: قال صاحب (الكشاف): ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ قُرئا بالحركات الثلاث: فالنصب على إضمار فعل دل عليه قوله: ﴿جَعَلَ الَّيْلَ﴾ أي وجعل الشمس والقمر حسبانًا. والجر عطف على لفظ اللَّيل، والرفع على الابتداء، والخبر محذوف تقديره: والشمس والقمر مجعولان حسبانًا: أي محسوبان.

ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ والعزيز إشارة إلى كمال قدرته، والعليم

إشارة إلى كمال علمه، ومعناه أن تقدير أجرام الأفلاك بصفاتها المخصوصة وهيئاتها المحدودة، وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في البطء والسرعه لا يمكن تحصيله إلا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات، وعِلم نافذ في جميع المعلومات من الكليات والجزئيات، وذلك تصريح بأن حصول هذه الأحوال والصفات ليس بالطبع والخاصة، وإنما هو بتخصيص الفاعل المختار. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾﴾

هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة، وهو أنه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهي من وجوه:

الوجه الأول: أنه تعالى خلقها لتهتدي الخلق بها إلى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسًا ولا قمرًا؛ لأن عند ذلك يهتدون بها إلى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها.

الوجه الثاني: وهو أن الناس يستدلون بأحوال حركة الشمس على معرفة أوقات الصلاة، وإنما يستدلون بحركة الشمس في النهار على القبلة، ويستدلون بأحوال الكواكب في الليالي على معرفة القبلة.

الوجه الثالث: أنه تعالى ذكر في غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء، فقال: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾[الفرقان: ٦١] وقال تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ﴾[الصافات: ٦] وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ﴾[البروج: ١].

الوجه الرابع: أنه تعالى ذكر في منافعها كونها رجومًا للشياطين.

الوجه الخامس: يمكن أن يقال: لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر، أي في ظلمات التعطيل والتشبيه، فإن المعطل ينفي كونه فاعلاً مختارا، والمُشَبِّه يثبت كونه تعالى جسمًا مختصًا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم ليهتدى بها في هذين النوعين من الظلمات:

أما الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل، فذلك لأنا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة، والثوابت بعضها في المنطقة وبعضها في القطبين، وأيضًا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة، وأيضًا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء، وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء، وأيضًا قَدَّروا مقاديرها على سبع مراتب.

إذا عرفت هذا فنقول: قد دللنا على أن الأجسام متماثلة، وبينا أنه متى كان الأمر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفة معينة دليلاً على أن ذلك ليس إلا بتقدير الفاعل المختار، فهذا وجه الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل. وأما وجه الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلأنا

نقول: إنه لا عيب يقدح في إلهية هذه الكواكب إلا أنها أجسام، فتكون مؤلفة من الأجزاء والأبعاض، وأيضًا إنها متناهية ومحدودة، وأيضًا إنها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من حال، إلى حال فهذه الأشياء إن لم تكن عيوبًا في الإلهية امتنع الطعن في إلهيتها، وإن كانت عيوبًا في الإلهية وجب تنزيه الإله عنها بأسرها، فوجب الجزم بأن إله العالم والسماء والأرض منزه عن الجسمية والأعضاء والأبعاض والحد والنهاية والمكان والجهة. فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه، وهذا وإن كان عدولاً عن حقيقة اللفظ إلى مجازه إلا أنه قريب مناسب لعظمة كتاب الله تعالى.

الوجه السادس في منافع هذه الكواكب: ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١] فنبه على سبيل الإجمال على أن في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة، وليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه، فمن أراد أن يُقدر حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه، فقد ضل ضلالاً مبينًا. ثم إنه تعالى لما ذكر الاستدلال بأحوال هذه النجوم قال: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ وفيه وجوه: **الأول**: المراد أن هذه النجوم كما يمكن أن يُستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر، فكذلك يمكن أن يُستدل بها على معرفة الصانع الحكيم، وكمال قدرته وعلمه. **الثاني**: أن يكون المراد من العلم ههنا العقل، فقوله: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ نظير قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] إلى قوله: ﴿لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ وفي آل عمران في قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]. **والثالث**: أن يكون المراد من قوله: ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ لقوم يتفكرون ويتأملون، ويستدلون بالمحسوس على المعقول، وينتقلون من الشاهد إلى الغائب.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾﴾

هذا نوع رابع من دلائل وجود الإله وكمال قدرته وعلمه، وهو الاستدلال بأحوال الإنسان فنقول: لا شبهة في أن النفس الواحدة هي آدم عليه السلام وهي نفس واحدة. وحواء مخلوقة من ضلع من أضلاعه، فصار كل الناس من نفس واحدة وهي آدم.

فإن قيل: فما القول في عيسى؟

قلنا: هو أيضًا مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من أبويها.

فإن قالوا: أليس أن القرآن قد دل على أنه مخلوق من الكلمة أو من الروح المنفوخ فيها، فكيف يصح ذلك؟

قلنا: كلمة (مِن) تفيد ابتداء الغاية، ولا نزاع أن ابتداء تكَوُّن عيسى عليه السلام كان من مريم،

وهذا القدر كافٍ في صحة هذا اللفظ. قال القاضي: فرق بين قوله: ﴿أَنشَأَكُم﴾ وبين قوله: ﴿خَلَقَكُمْ﴾ لأن أنشأكم يفيد أنه خلقكم لا ابتداء، ولكن على وجه النمو والشنوء لا من مظهر من الأبوين، كما يقال في النبات: إنه تعالى أنشأه، بمعنى النمو والزيادة إلى وقت الانتهاء.

وأما قوله: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ .**ففيه مباحث:**

البحث الأول: قرأ ابن كثير وأبو عمرو: (فمستقِر) بكسر القاف والباقون بفتحها: قال أبو علي الفارسي: قال سيبويه، يقال: (قر في مكانه واستقر) فمَن كَسَر القاف كان المستقر بمعنى القار، وإذا كان كذلك وجب أن يكون خبره المضمر (منكم) أي منكم مستقر. ومَن فتح القاف فليس على أنه مفعول به لأن (استقر) لا يتعدى فلا يكون له مفعول به، فيكون اسم مكان فالمستقر بمنزلة المَقَر. وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون خبره المضمر (منكم) بل يكون خبره (لكم) فيكون التقدير: (لكم مقر) وأما (المستودع) فإن استودع فعل يتعدى إلى مفعولين، تقول: (استودعت زيدًا ألفًا) و(أودعت) مثله. فالمستودع يجوز أن يكون اسمًا للإنسان الذي استودع ذلك المكان، ويجوز أن يكون المكان نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: من قرأ (مستقَرًا) بفتح القاف جعل (المستودع) مكانًا؛ ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير: (فلكم مكان استقرار ومكان استيداع) ومن قرأ (فمستقِر) بالكسر، فالمعنى: (منكم مستقر ومنكم مستودع)، والتقدير: (منكم من استقر ومنكم من استودع). والله أعلم.

المبحث الثاني: الفرق بين المستقر والمستودع: أن المستقر أقرب إلى النبات من المستودع، فالشيء الذي حصل في موضع ولا يكون على شرف الزوال يسمى مستقرًا فيه، وأما إذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعًا لأن المستودع في معرض أن يسترد في كل حين وأوان.

إذا عرفت هذا فنقول: كثر اختلاف المفسرين في تفسير هذين اللفظين على أقوال :**فالأول**: وهو المنقول عن ابن عباس في أكثر الروايات - أن المستقر هو الأرحام، والمستودع: الأصلاب. قال كريب: كتب جرير إلى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فأجاب: المستودع: الصلب، والمستقر: الرحم. ثم قرأ: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ﴾[الحج: ٥] . ومما يدل أيضًا على قوة هذا القول أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زمانًا طويلاً والجنين يبقى في رحم الأم زمانًا طويلاً، ولما كان المكث في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم أولى.

والقول الثاني: أن المستقر صلب الأب، والمستودع رحم الأم؛ لأن النطفة حصلت في صلب الأب لا من قِبل الغير، وهي حصلت في رحم الأم بفعل الغير، فحصول تلك النطفة في الرحم من قِبل الرجل مشبه بالوديعة لأن قوله: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ يقتضي كون المستقر متقدمًا

على المستودع، وحصول النطفة في صلب الأب مقدم على حصولها في رحم الأم، فوجب أن يكون المستقر ما في أصلاب الآباء، والمستودع ما في أرحام الأمهات.

والقول الثالث: وهو قول الحسن - المستقر: حاله بعد الموت؛ لأنه إن كان سعيدًا فقد استقرت تلك السعادة، وإن كان شقيًّا فقد استقرت تلك الشقاوة، ولا تبديل في أحوال الإنسان بعد الموت، وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة: فالكافر قد ينقلب مؤمنًا والزنديق قد ينقلب صِديقًا، فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي تكون مشرفة على الزوال والذهاب.

والقول الرابع: وهو قول الأصم - إن المستقر مَن خُلق من النفس الأولى ودَخَل الدنيا واستقر فيها، والمستودع الذي لم يُخلق بعد وسيُخلق.

والقول الخامس: للأصم أيضًا - المستقر من استقر في قرار الدنيا، والمستودع من في القبور حتى يُبعث. وعن قتادة على العكس منه فقال: مستقر في القبر، ومستودع في الدنيا.

القول السادس: قول أبي مسلم الأصبهاني أن التقدير: هو الذي أنشأكم من نفس واحدة، فمنكم مستقر ذكَر، ومنكم مستودع أنثى. إلا أنه تعالى عَبَّر عن الذكَر بالمستقر لأن النطفة إنما تتولد في صُلبه وإنما تستقر هناك، وعَبَّر عن الأنثى بالمستودع لأن رحمها شبيهة بالمستودع لتلك النطفة. والله أعلم.

المبحث الثالث: مقصود الكلام أن الناس إنما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام، ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسَب الوجوه المذكورة فنقول: الأشخاص الإنسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع، والاختلاف في تلك الصفات لا بد له من سبب ومؤثر، وليس السبب هو الجسمية ولوازمها، وإلا لامتنع حصول التفاوت في الصفات، فوجب أن يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم، ونظير هذه الآية في الدلالة قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ﴾ [الروم: ٢٢].

ثم قال تعالى: ﴿قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ﴾ والمراد من هذا التفصيل أنه بَيَّن هذه الدلائل على وجه الفصل للبعض عن البعض، ألا ترى أنه تعالى تمسَّك أولاً بتكوين النبات والشجر من الحَب والنوى، ثم ذكَر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلاثة وجوه، ثم ذكَر بعده التمسك بأحوال تكوين الإنسان، فقد مَيَّز تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض، وفَصَل بعضها عن بعض لقوم يفقهون. **وفيه أبحاث: الأول**: قوله: ﴿لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ﴾ ظاهره مُشعر بأنه تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة.

وجواب أهل السنة: أن اللام لام العاقبة، أو يكون ذلك محمولاً على التشبيه بحال من يفعل الفعل لغرض. **والثاني**: أن هذه الآية تدل على أنه تعالى أراد من جميع الخلق الفقه والفهم والإيمان، وما أراد بأحد منهم الكفر. وهذا قول المعتزلة.

وجواب أهل السنة: أن المراد منه كأنه تعالى يقول: إنما فَصَّلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم، وهم المؤمنون لا غير. **والثالث:** أنه تعالى ختم الآية السابقة، وهي الآية التي استدل فيها بأحوال النجوم بقوله: ﴿يَعْلَمُونَ﴾ وختم آخر هذه الآية بقوله: ﴿يَفْقَهُونَ﴾ والفرق أن إنشاء الإنس من واحدة، وتصريفهم بين أحوال مختلفة - ألطف وأدق صنعة وتدبيرًا، فكان ذِكر الفقه هاهنا لأجل أن الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة وذكاء وفهم. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾﴾

اعلم أن هذا النوع الخامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته، ورحمته ووجوه إحسانه إلى خلقه.

واعلم أن هذه الدلائل كما أنها دلائل فهي أيضًا نِعم بالغة، وإحسانات كاملة، والكلام إذا كان دليلاً من بعض الوجوه، وكان إنعامًا وإحسانا من سائر الوجوه، كان تأثيره في القلب عظيمًا، وعند هذا يظهر أن المشتغل بدعوة الخلق إلى طريق الحق لا ينبغي أن يعدل عن هذه الطريقة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ يقتضي نزول المطر من السماء، وعند هذا اختلف الناس: **فقال أبو علي الجُبائي في (تفسيره):** إنه تعالى يُنزل الماء من السماء إلى السحاب، ومن السحاب إلى الأرض. قال: لأن ظاهر النص يقتضي نزول المطر من السماء، والعدول عن الظاهر إلى التأويل إنما يُحتاج إليه عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن، وفي هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء، فوجب إجراء اللفظ على ظاهره.

وأما قول من يقول: (إن البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الأرض، ثم تصعد وترتفع إلى الهواء، فينعقد الغيم منها ويتقاطر، وذلك هو المطر) فقد احتج الجبائي على فساده من وجوه:

الأول: أن البرد قد يوجد في وقت الحر، بل في صميم الصيف، ونجد المطر في أبرد وقت ينزل غير جامد، وذلك يُبطل قولهم.

ولقائل أن يقول: إن القوم يجيبون عنه فيقولون: لا شك أن البخار أجزاء مائية وطبيعتها البرد، ففي وقت الصيف يستولي الحر على ظاهر السحاب، فيهرب البرد إلى باطنه، فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع، فيحدث البرد، وأما في وقت برد الهواء يستولي البرد على ظاهر السحاب، فلا

يقوى البرد في باطنه، فلا جرم لا ينعقد جمدًا بل ينزل ماء. هذا ما قالوه.

ويمكن أن يجاب عنه بأن الطبقة العالية من الهواء باردة جدًّا عندكم، فإذا كان اليوم يومًا باردًا شديد البرد في صميم الشتاء، فتلك الطبقة باردة جدًّا، والهواء المحيط بالأرض أيضًا بارد جدًّا، فوجب أن يشتد البرد، وأن لا يحدث المطر في الشتاء البتة، وحيث شاهدنا أنه قد يحدث، فسد قولكم، والله أعلم.

الحجة الثانية مما ذكره الجبائي أنه قال: إن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت، وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء، بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف متصل أملس كسقوف الحمامات المزججة، أما إذا لم يكن كذلك لم يَسِل منه ماء كثير، فإذا تصاعدت البخارات في الهواء، وليس فوقها سطح أملس متصل به تلك البخارات، وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء. **ولقائل أن يقول:** القوم يجيبون عنه بأن هذه البخارات إذا تصاعدت وتفرقت، فإذا وصلت عند صعودها وتفرقها إلى الطبقة الباردة من الهواء، بردت، والبرد يوجب الثقل والنزول، فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود إلى النزول، والعالم كروي الشكل، فلما رجعت من الصعود إلى النزول، فقد رجعت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز، فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت، فحصل من اتصال بعض تلك الذرات بعض قطرات الأمطار.

الحجة الثالثة: ما ذكره الجبائي قال: لو كان تولد المطر من صعود البخارات، فالبخارات دائمة الارتفاع من البحار، فوجب أن يدوم هناك نزول المطر، وحيث لم يكن الأمر كذلك، علمنا فساد قولهم. **قال:** فثبت بهذه الوجوه أنه ليس تولد المطر من بخار الأرض. **ثم قال:** والقوم إنما احتاجوا إلى هذا القول، لأنهم اعتقدوا أن الأجسام قديمة، وإذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها، وحينئذٍ لا معنى لحدوث الحوادث إلا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى؛ فلهذا السبب احتالوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة، وأما المسلمون فلما اعتقدوا أن الأجسام محدثة، وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الأجسام كيف شاء وأراد، فعند هذا لا حاجة إلى استخراج هذه التكلفات، فثبت أن ظاهر القرآن يدل في هذه الآية على أن الماء إنما ينزل من السماء، ولا دليل على امتناع هذا الظاهر، فوجب القول بحمله على ظاهره. **ومما يؤكد ما قلناه:** أن جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء: قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] وقال: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١] وقال: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ﴾ [النور: ٤٣] فثبت أن الحق أنه تعالى يُنزل المطر من السماء، بمعنى أنه يخلق هذه الأجسام في السماء، ثم ينزلها إلى السحاب، ثم من السحاب إلى الأرض.

والقول الثاني: المراد إنزال المطر من جانب السماء ماءً.

والقول الثالث: أنزل من السحاب ماء، وسمى الله تعالى السحاب سماء؛ لأن العرب تسمي

كل ما فوقك سماء كسماء البيت، فهذا ما قيل في هذا الباب.

المسألة الثانية: نقل الواحدي في (البسيط) عن ابن عباس: يريد بالماء هاهنا المطر، ولا ينزل نقطة من المطر إلا ومعها مَلَك، والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالَّة في تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول، فأما أن يكون معه ملك من ملائكة السماوات، فالقول به مشكل. والله أعلم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فيه أبحاث:

البحث الأول: ظاهر قوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يدل على أنه تعالى إنما أخرج النبات بواسطة الماء، وذلك يوجب القول بالطبع، والمتكلمون ينكرونه، وقد بالغنا في تحقيق هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]فلا فائدة في الإعادة.

البحث الثاني: قال الفراء: قوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ظاهره يقتضي أن يكون لكل شيء نبات، وليس الأمر كذلك، فكان المراد: (فأخرجنا به نبات كل شيء له نبات) فإذا كان كذلك، فالذي لا نبات له لا يكون داخلاً فيه.

البحث الثالث: قوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ﴾ بعد قوله: ﴿ أَنزَلَ﴾ يسمى التفاتًا، ويُعد ذلك من الفصاحة.

واعلم أن أصحاب العربية ادعوا أن ذلك يعد من الفصاحة، وما بينوا أنه من أي الوجوه يعد من هذا الباب؟ وأما نحن فقد أطنبنا فيه في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢]فلا فائدة في الإعادة.

والبحث الرابع: قوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَا﴾ صيغة الجمع. والله واحد فرد لا شريك له، إلا أن المَلِك العظيم إذا كنى عن نفسه، فإنما يكني بصيغة الجمع، فكذلك هاهنا. ونظيره قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [الدخان: ٣]، ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩].

أما قوله:﴿ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ فقال الزجاج: معنى خضر، كمعنى أخضر، يقال أخضر فهو أخضر وخضِرٌ، مثل اعور فهو أعور وعور. وقال الليث: الخضر في كتاب الله هو الزرع، وفي الكلام كل نبات من الخضر. **وأقول**: إنه تعالى حصر النبت في الآية المتقدمة في قسمين: حيث قال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ فالذي ينبت من الحب هو الزرع، والذي ينبت من النوى هو الشجر، فاعتبر هذه القسمة أيضًا في هذه الآية فابتدأ بذكر الزرع، وهو المراد بقوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ وهو الزرع، كما رويناه عن الليث. وقال ابن عباس: يريد القمح والشعير والسلت والذرة والأرز. والمراد من هذا الخضر العود الأخضر الذي يخرج أولاً ويكون السنبل في أعلاه. وقوله: ﴿ نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا﴾ يعني يُخرج من ذلك الخضر حَبًّا متراكبًا بعضه على بعض في سنبلة واحدة، وذلك لأن الأصل هو ذلك العود الأخضر، وتكون السنبلة مركبة عليه

من فوقه وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق بعض، ويحصل فوق السنبلة أجسام دقيقة حادة كأنها الإبر، والمقصود من تخليقها أن تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة.

ولما ذكر ما ينبت من الحب أتبعه بذكر ما ينبت من النوى، وهو القسم الثاني فقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّخۡلِ مِن طَلۡعِهَا قِنۡوَانٞ دَانِيَةٞ﴾ وهاهنا مباحث:

البحث الأول: أنه تعالى قَدَّم ذكر الزرع على ذكر النخل، وهذا يدل على أن الزرع أفضل من النخل. وهذا البحث قد أفرد الجاحظ فيه تصنيفًا مطولاً.

البحث الثاني: روى الواحدي عن أبي عبيدة أنه قال: (أطلعَتِ النخل) إذا أخرجت طلعها، وطلعها كيزانها قبل أن ينشق عن الإغريض، والإغريض يسمى طلعًا أيضًا. قال: والطلع أول ما يرى من عذق النخلة، الواحدة طلعة.

وأما ﴿قِنۡوَانٞ﴾ **فقال الزجاج**: القنوان جمع قنو، مثل صنوان وصنو. وإذا ثنيت القنو قلت: (قنوان) بكسر النون، فُجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والإعراب في النون للجمع.

إذا عرفت تفسير اللفظ فنقول: قوله: ﴿قِنۡوَانٞ دَانِيَةٞ﴾ قال ابن عباس: يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها. وروي عنه أيضًا أنه قال: قصار النخل اللاصقة عذوقها بالأرض. قال الزجاج: ولم يقل: (ومنها قنوان بعيدة) لأن ذكر أحد القسمين يدل على الثاني كما قال: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] ولم يقل: (سرابيل تقيكم البرد) لأن ذكر أحد الضدين يدل على الثاني، فكذا هاهنا، وقيل أيضًا: ذكَر الدانية في القريبة، وتَرَك البعيدة لأن النعمة في القريبة أكمل وأكثر.

والبحث الثالث: قال صاحب (الكشاف): ﴿قِنۡوَانٞ﴾ رُفع بالابتداء ﴿وَمِنَ ٱلنَّخۡلِ﴾ خبره ﴿مِن طَلۡعِهَا﴾ بدل منه، كأنه قيل: (وحاصلة من طلع النخل قنوان)، ويجوز أن يكون الخبر محذوفًا لدلالة (أخرجنا) عليه تقديره: (ومخرجه من طلع النخل قنوان) ومن قرأ (يَخرج منه حب متراكب) كان ﴿قِنۡوَانٞ﴾ عنده معطوفًا على قوله: (حَبى) وقرئ (قنوان) بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع، كرَكْب لأن فعلان ليس من باب التكسير.

ثم قال تعالى: ﴿وَجَنَّٰتٖ مِّنۡ أَعۡنَابٖ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ﴾ وفيه أبحاث:

البحث الأول: قرأ عاصم: (جناتٌ) بضم التاء، وهي قراءة علي رضي الله عنه، والباقون (جناتٍ) بكسر التاء: أما القراءة الأولى فلها وجهان: الأول: أن يراد: (وثَم جنات من أعناب) أي مع النخل. والثاني: أن يعطف على ﴿قِنۡوَانٞ﴾ على معنى (وحاصلة أو ومخرجة من النخل قنوان وجنات من أعناب) وأما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله: ﴿نَبَاتَ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ والتقدير: (وأخرجنا به جنات من أعناب) وكذلك قوله: ﴿وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ﴾ قال صاحب (الكشاف): والأحسن أن ينتصبا على الاختصاص كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ﴾ [النساء: ١٦٢] لفضل هذين الصنفين.

البحث الثاني: قال الفراء: قوله: ﴿وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ﴾ يريد شجر الزيتون وشجر الرمان، كما قال: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] يريد أهلها.

البحث الثالث: اعلم أنه تعالى ذكر هاهنا أربعة أنواع من الأشجار: النخل والعنب والزيتون والرمان، وإنما قَدَّم الزرع على الشجر لأن الزرع غذاء، وثمار الأشجار فواكه، والغذاء مقدم على الفاكهة. وإنما قدم النخل على سائر الفواكه لأن التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة إلى العرب، ولأن الحكماء بينوا أن بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر أنواع النبات؛ ولهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام: «**أَكْرِمُوا عَمَّتَكُمُ النَّخْلَةَ؛ فَإِنَّهَا خُلِقَتْ مِن بَقِيَّةِ طِينَةِ آدَمَ**». وإنما ذكر العنب عقيب النخل لأن العنب أشرف أنواع الفواكه، وذلك لأنه من أول ما يظهر يصير منتفعًا به إلى آخر الحال، فأول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة المطعم، وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه، ثم بعده يظهر الحصرم، وهو طعام شريف للأصحاء والمرضى، وقد يتخذ الحصرم أشربة لطيفة المذاق نافعة لأصحاب الصفراء، وقد يتخذ الطبيخ منه، فكأنه ألذ الطبائخ الحامضة، ثم إذا تم العنب فهو ألذ الفواكه وأشهاها، ويمكن ادخار العنب المعلق سنة أو أقل أو أكثر، وهو في الحقيقة ألذ الفواكه المدخرة، ثم يبقى منه أربعة أنواع من المتناولات، وهي الزبيب والدبس والخمر والخل، ومنافع هذه الأربعة لا يمكن ذكرها إلا في المجلدات، والخمر، وإن كان الشرع قد حرمها، ولكنه تعالى قال في صفتها: ﴿وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩] ثم قال: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] فأحسن ما في العنب عجمه، والأطباء يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة، فثبت أن العنب كأنه سلطان الفواكه. **وأما الزيتون**: فهو أيضًا كثير النفع لأنه يمكن تناوله كما هو، وينفصل أيضًا عنه دهن كثير عظيم النفع في الأكل وفي سائر وجوه الاستعمال. **وأما الرمان**: فحاله عجيب جدًّا؛ وذلك لأنه جسم مركب من أربعة أقسام: قشره وشحمه وعجمه وماؤه. أما الأقسام الثلاثة الأول وهي: القشر والشحم والعجم، فكلها باردة يابسة أرضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات، وأما ماء الرمان، فبالضد من هذه الصفات، فإنه ألذ الأشربة وألطفها وأقربها إلى الاعتدال وأشدها مناسبة للطباع المعتدلة، وفيه تقوية للمزاج الضعيف، وهو غذاء من وجه ودواء من وجه.

فإذا تأملت في الرمان وجدت الأقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة الأرضية، ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفًا باللطافة والاعتدال، فكأنه سبحانه جمع فيه بين المتضادين المتغايرين، فكانت دلالة القدرة والرحمة فيه أكمل وأتم.

واعلم أن أنواع النبات أكثر من أن تفي بشرحها مجلدات؛ فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الأقسام الأربعة التي هي أشرف أنواع النبات، واكتفى بذكرها تنبيهًا على البواقي، ولما ذكرها قال تعالى: ﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ﴾ **وفيه مباحث**:

الأول: في تفسير ﴿مُشْتَبِهًا﴾ وجوه:

الأول: أن هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل، مع أنها تكون مختلفة في الطعم واللذة، وقد تكون مختلفة في اللون والشكل، مع أنها تكون متشابهة في الطعم واللذة، فإن الأعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل. ثم إنها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس.

الثاني: أن أكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابهًا في الطعم والخاصية. وأما ما فيها من اللحم والرطوبة فإنه يكون مختلفًا في الطعم.

والثالث: قال قتادة: أوراق الأشجار تكون قريبة من التشابه، أما ثمارها فتكون مختلفة. ومنهم من يقول: الأشجار متشابهة، والثمار مختلفة.

والرابع: أقول: إنك قد تأخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نضيجة حلوة طيبة، إلا حبات مخصوصة منها بقيت على أول حالها من الخضرة والحموضة والعفوصة. وعلى هذا التقدير: فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابه.

والبحث الثاني: يقال: اشتبه الشيئان وتشابها، كقولك استويا وتساويا، والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرًا، وقرئ ﴿مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍۚ﴾.

والبحث الثالث: إنما قال (مشتبهًا) ولم يقل (مشتبهين) إما اكتفاء بوصف أحدهما، أو على تقدير: (والزيتون مشتبهًا وغير متشابه والرمان كذلك) كقوله:

رَماني بِأَمرٍ كُنتُ مِنهُ وَوالِدي ... بَرِيًا وَمِن أَجلِ الطَوِيِّ رَماني[(١)]

ثم قال تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ﴾ **وفيه مباحث:**

البحث الأول: قرأ حمزة والكسائي: (ثُمُره) بضم الثاء والميم، وقرأ أبو عمرو (ثُمْرِه) بضم الثاء وسكون الميم، والباقون بفتح الثاء والميم:

أما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان:

الوجه الأول: وهو الأبين - أن يكون جمع ثمرة على ثُمُر، كما قالوا: خشبة وخُشُب. قال تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾ [المنافقون: ٤] وكذلك أكمة وأُكُم. ثم يخففون فيقولون: أُكم. قال الشاعر:

ترى الأُكُم فيها سجدًا للحوافر[(٢)]

---

(١) البيت للشاعر عمرو بن أحمر الباهلي، تقدمت ترجمته.

(٢) البيت لزيد الخيل الطائي، وأوله هكذا:

بِجَيشٍ تَضِلُّ البُلقُ في حَجَراتِهِ ... تَرى الأُكُمَ مِنهُ سُجَّدًا لِلحَوافِرِ

وزيد الخيل الطائي تقدمت ترجمته.

والوجه الثاني: أن يكون جمع ثمرة على ثمار، ثم جمع ثمارًا على ثُمُر، فيكون ثُمُر جمع الجمع. وأما قراءة أبي عمرو فوجهها أن تخفيف ثُمُر ثُمْر كقولهم: رُسُل ورُسْل. وأما قراءة الباقين فوجهها أن الثمَر جمع ثمرة، مثل بقرة وبقر، وشجرة وشجر، وخرزة وخرز.

والبحث الثاني: قال الواحدي: الينع النضج. قال أبو عبيدة: يقال: ينَع يينِع، بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل. وقال الليث: ينِعت الثمرة، بالكسر، وأينعت فهي تينع وتونع إيناعًا ويَنعًا بفتح الياء، ويُنعًا بضم الياء، والنعت يانع ومونع. قال صاحب (الكشاف): وقرئ (ويُنعه) بضم الياء، وقرأ ابن محيصن: (ويانعه).

والبحث الثالث: قوله: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ﴾ أمر بالنظر في حال الثمر في أول حدوثها. وقوله: ﴿وَيَنۡعِهِۦٓ﴾ أمر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها، وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه الآية، ذلك لأن هذه الثمار والأزهار تتولد في أول حدوثها على صفات مخصوصة، وعند تمامها وكمالها لا تبقى على حالاتها الأولى، بل تنتقل إلى أحوال مضادة للأحوال السابقة، مثل أنها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد أو بلون الحمرة، وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة، وربما كانت في أول الأمر باردة بحسَب الطبيعة، فتصير في آخر الأمر حارة بحسَب الطبيعة، فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب، وذلك السبب ليس هو تأثير الطبائع والفصول والأنجم والأفلاك؛ لأن نسبة هذه الأحوال بأسرها إلى جميع هذه الأجسام المتباينة متساوية متشابهة، والنسب المتشابهة لا يمكن أن تكون أسبابًا لحدوث الحوادث المختلفة، ولما بطل إسناد حدوث هذه الحوادث إلى الطبائع والأنجم والأفلاك وجب إسنادها إلى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وَفق الرحمة والمصلحة والحكمة.

ولما نبه الله سبحانه على ما في هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكُمۡ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ قال القاضي: المراد: لمن يطلب الإيمان بالله تعالى. لأنه آية لمن آمن ولمن لم يؤمن، ويحتمل أن يكون وجه تخصيص المؤمنين بالذكر أنهم الذين انتفعوا به دون غيرهم، كما تقدم تقريره في قوله: ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

ولقائل أن يقول: بل المراد منه أن دلالة هذا الدليل على إثبات الإله القادر المختار ظاهرة قوية جلية، فكأن قائلاً قال: لمَ وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسألة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية؟

فأجيب عنه بأن قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع إلا إذا قَدَّر الله للعبد حصول الإيمان، فكأنه قيل: هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالإيمان، فأما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة أصلاً، فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الأسفل والعالم الأعلى على ثبوت الإلهية، وكمال القدرة والرحمة، ذكر بعد ذلك أن من الناس مَن أثبت لله شركاء، واعلم أن هذه المسألة قد تقدم ذكرها إلا أن المذكور هاهنا غير ما تقدم ذكره؛ وذلك لأن الذين أثبتوا الشريك لله فرق وطوائف:

فالطائفة الأولى: عبدة الأصنام، فهُم يقولون: الأصنام شركاء لله في العبودية. ولكنهم معترفون بأن هذه الأصنام لا قدرة لها على الخلق والإيجاد والتكوين.

والطائفة الثانية: من المشركين الذين يقولون: مدبر هذا العالم هو الكواكب. وهؤلاء فريقان: منهم من يقول: إنها واجبة الوجود لذاتها. ومنهم من يقول: إنها ممكنة الوجود لذواتها محدثة، وخالقها هو الله تعالى، إلا أنه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الأسفل إليها. وهؤلاء هم الذين حكى الله عنهم أن الخليل ﷺ ناظرهم بقوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ وشَرْح هذا الدليل قد مضى.

والطائفة الثالثة: من المشركين الذين قالوا: لجملة هذا العالم بما فيه من السماوات والأرَضين إلهان: أحدهما فاعل الخير. والثاني فاعل الشر.

والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء، فهذا تقرير نظم الآية والتنبيه على ما فيها من الفوائد، فروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ نزلت في الزنادقة الذين قالوا: إن الله وإبليس أخوان، فالله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والخيرات، وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور.

واعلم أن هذا القول الذي ذكره ابن عباس أحسن الوجوه المذكورة في هذه الآية، وذلك لأن بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة، قال ابن عباس: والذي يقوي هذا الوجه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨] وإنما وصف بكونه من الجن لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار، والملائكة والروحانيون لا يُرون بالعيون، فصارت كأنها مستترة من العيون، فبهذا التأويل أطلق لفظ الجن عليها.

وأقول: هذا مذهب المجوس، وإنما قال ابن عباس: (هذا قول الزنادقة) لأن المجوس يلقبون بالزنادقة؛ لأن الكتاب الذي زعم زرادشت أنه نزل عليه من عند الله - مسمى بالزند والمنسوب إليه يسمى زندي. ثم عُرِّب فقيل زنديق. ثم جُمع فقيل زنادقة.

واعلم أن المجوس قالوا: كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان، وجميع ما فيه من

الشرور فهو من أهرمن. وهو المسمى بإبليس في شرعنا. ثم اختلفوا: فالأكثرون منهم على أن أهرمن محدث، ولهم في كيفية حدوثه أقوال عجيبة، والأقلون منهم قالوا: إنه قديم أزلي. وعلى القولين فقد اتفقوا على أنه شريك لله في تدبير هذا العالم، فخيرات هذا العالم من الله تعالى وشروره من إبليس. فهذا شرح ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير: القوم أثبتوا لله شريكًا واحدًا وهو إبليس، فكيف حكى الله عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء؟

والجواب: أنهم يقولون عسكر الله هم الملائكة، وعسكر إبليس هم الشياطين، والملائكة فيهم كثرة عظيمة، وهم أرواح طاهرة مقدسة، وهم يُلهمون تلك الأرواح البشرية بالخيرات والطاعات. والشياطين أيضًا فيهم كثرة عظيمة، وهي تلقي الوساوس الخبيثة إلى الأرواح البشرية، والله مع عسكره من الملائكة يحاربون إبليس مع عسكره من الشياطين. فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء من الجن، فهذا تفصيل هذا القول.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿وَخَلَقَهُمْ﴾ إشارة إلى الدليل القاطع الدال على فساد كون إبليس شريكًا لله تعالى في ملكه، وتقريره من وجهين: الأول: أنا نقلنا عن المجوس أن الأكثرين منهم معترفون بأن إبليس ليس بقديم بل هو محدث.

إذا ثبت هذا فنقول: إن كل محدث فله خالق وموجِد، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى، فهؤلاء المجوس يلزمهم القطع بأن خالق إبليس هو الله تعالى، ولما كان إبليس أصلاً لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح، والمجوس سَلَّموا أن خالقه هو الله تعالى، فحينئذٍ قد سلَّموا أن إله العالم هو الخالق لما هو أصل الشرور والقبائح والمفاسد، وإذا كان كذلك امتنع عليهم أن يقولوا: لا بد من إلهين يكون أحدهما فاعلاً للخيرات، والثاني يكون فاعلاً للشرور؛ لأن بهذا الطريق ثبت أن إله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو الشر الأعظم، فقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَهُمْ﴾ إشارة إلى أن تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجوس، وإذا كان خالقًا لهم فقد اعترفوا بكون إله الخير فاعلا لأعظم الشرور، وإذا اعترفوا بذلك سقط قولهم: لا بد للخيرات من إله، وللشرور من إله آخر.

والوجه الثاني في استنباط الحجة من قوله: ﴿وَخَلَقَهُمْ﴾: ما بينا في هذا الكتاب وفي كتاب (الأربعين في أصول الدين) أن ما سوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث، ينتج أن ما سوى الواحد الأحد الحق فهو محدث، فيلزم القطع بأن إبليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث، وحصول الوجود بعد العدم، وحينئذٍ يعود الإلزام المذكور على ما قررناه. فهذا تقرير المقصود الأصلي من هذه الآية وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ معناه: وجعلوا الجن شركاء لله.

فإن قيل: فما الفائدة في التقديم؟

قلنا: قال سيبويه: إنهم يقدمون الأهم الذي هم بشأنه أعنى، فالفائدة في هذا التقديم استعظام أن يُتخذ لله شريك سواء كان ملَكًا أو جنيًّا أو إنسيًّا أو غير ذلك. فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء.

إذا عرفت هذا فنقول: قرئ (الجن) بالنصب والرفع والجر: أما وجه النصب فالمشهور أنه بدل من قوله: (شركاءُ) قال بعض المحققين: هذا ضعيف لأن البدل ما يقوم مقام المبدل، فلو قيل: وجعلوا لله الجن لم يكن كلامًا مفهومًا بل الأَوْلى جعله عطف بيان. أما وجه القراءة بالرفع فهو أنه لما قيل: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ﴾ فهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح أن يراد به الجن والإنس والحجر والوثن، فكأنه قيل: ومَن أولئك الشركاء؟ فقيل: الجن. وأما وجه القراءة بالجر فعلى الإضافة التي هي للتبيين.

المسألة الثالثة: اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلاثة أوجه: **فالأول:** ما ذكرناه من أن المراد منه حكاية قول مَن يُثبت للعالم إلهين أحدهما فاعل الخير، والثاني فاعل الشر.

والقول الثاني: أن الكفار كانوا يقولون: الملائكة بنات الله. وهؤلاء يقولون: المراد من الجن الملائكة، وإنما حسُن إطلاق هذا الاسم عليهم لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار، والملائكة مستترون عن الأعين، وكان يجب على هذا القائل أن يبين أنه كيف يلزم من قولهم: الملائكة بنات الله؟ قولهم بجعل الملائكة شركاء لله حتى يتم انطباق لفظ الآية على هذا المعنى، ولعله يقال: إن هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع أنها بنات الله فهي مدبرة لأحوال هذا العالم وحينئذٍ يحصل الشرك.

والقول الثالث: وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين - أن المراد: أن الجن دعوا الكفار إلى عبادة الأصنام وإلى القول بالشرك، فقبلوا من الجن هذا القول وأطاعوهم، فصاروا من هذا الوجه قائلين يكون الجن شركاء لله تعالى. **وأقول:** الحق هو القول الأول، والقولان الأخيران ضعيفان جدًّا. أما تفسير هذا الشرك بقول العرب: (الملائكة بنات الله) فهذا باطل من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله: ﴿وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ﴾ [الأنعام: ١٠٠] فالقول بإثبات البنات لله ليس إلا قول من يقول: (الملائكة بنات الله) فلو فسرنا قوله: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ﴾ بهذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة، وأنه لا يجوز.

الوجه الثاني في إبطال هذا التفسير: أن العرب قالوا: (الملائكة بنات الله) وإثبات الولد لله غير، وإثبات الشريك له غير، والدليل على الفرق بين الأمرين أنه تعالى ميز بينهما في قوله: ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٣، ٤] ولو كان أحدهما عين الآخر لكان هذا التفصيل في هذه السورة عبثًا.

الوجه الثالث: أن القائلين بيزدان وأهرمن يصرحون بإثبات شريك لإله العالم في تدبير هذا

العالم، فصَرْف اللفظ عنه وحَمْله على إثبات البنات صَرْف للفظ عن حقيقته إلى مجازه من غير ضرورة، وأنه لا يجوز.

وأما القول الثاني: - وهو قول من يقول: المراد من هذه الشركة: أن الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الأصنام - فهذا في غاية البعد لأن الداعي إلى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكًا لله، لا بحسَب حقيقة اللفظ ولا بحسَب مجازه، وأيضًا فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير من غير فائدة؛ لأن الرد على عبدة الأصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء.

فثبت سقوط هذين القولين، وظهر أن الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه.

وأما قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَهُمْۖ﴾ ففيه بحثان:

البحث الأول: اختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿وَخَلَقَهُمْۖ﴾ إلى ماذا يعود؟ على قولين:

فالقول الأول: إنه عائد إلى (الجن) والمعنى أنهم قالوا: الجن شركاء الله. ثم إن هؤلاء القوم اعترفوا بأن إهرمن محدث، ثم إن في المجوس من يقول: إنه تعالى تفكر في مملكة نفسه واستعظمها، فحصل نوع من العُجب، فتولد الشيطان عن ذلك العُجْب. ومنهم من يقول: شكَّ في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان. فهؤلاء معترفون بأن إهرمن محدث، وأن محدثه هو الله تعالى، فقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَهُمْۖ﴾ إشارة إلى هذا المعنى، ومتى ثبت أن هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكًا لله في تدبير العالم؛ لأن الخالق أقوى وأكمل من المخلوق، وجَعْل الضعيف الناقص شريكًا للقوي الكامل محال في العقول.

والقول الثاني: أن الضمير عائد إلى الجاعلين، وهم الذين أثبتوا الشركة بين الله تعالى وبين الجن.

وهذا القول عندي ضعيف لوجهين: أحدهما: أنا إذا حملناه على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلاً قاطعًا تامًا كاملاً في إبطال ذلك المذهب، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة. وثانيهما: أن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب، وأقرب المذكورات في هذه الآية هو الجن، فوجب أن يكون الضمير عائدًا إليه.

البحث الثاني: قال صاحب (الكشاف): قرئ: (وخَلْقهم) أي اختلاقهم للإفك. يعني: وجعلوا الله خلقهم حيث نسبوا ذبائحهم إلى الله في قولهم: ﴿وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ﴾ [الأعراف ٢٨].

ثم قال: ﴿وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍۚ﴾ وفيه مباحث:

البحث الأول: أقول: إنه تعالى حكى عن قوم أنهم أثبتوا إبليس شريكًا لله تعالى. ثم بعد ذلك حكى عن أقوام آخرين أنهم أثبتوا لله بنين وبنات. أما الذين أثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود، وأما الذين أثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون: الملائكة بنات الله.

وقوله: ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع في فساد هذا القول، وفيه وجوه.

الحجة الأولى: أن الإله يجب أن يكون واجب الوجود لذاته، فولده إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو لا يكون: فإن كان واجب الوجود لذاته كان مستقلاًّ بنفسه قائمًا بذاته لا تعلق له في وجوده بالآخر، ومن كان كذلك لم يكن والد له البتة؛ لأن الولد مُشعر بالفرعية والحاجة. وأما إن كان ذلك الولد ممكن الوجود لذاته، فحينئذٍ يكون وجوده بإيجاد واجب الوجود لذاته، ومَن كان كذلك فيكون عبدًا له لا ولدًا له، فثبت أن من عرف أن الإله ما هو، امتنع منه أن يُثبت له البنات والبنين.

الحجة الثانية: أن الولد يُحتاج إليه أن يقوم مقامه بعد فنائه، وهذا إنما يُعقل في حق من يفنى، أما من تقدس عن ذلك لم يُعقل الولد في حقه.

الحجة الثالثة: أن الولد مُشعر بكونه متولدًا عن جزء من أجزاء الوالد، وذلك إنما يُعقل في حق من يكون مركبًا ويمكن انفصال بعض أجزائه عنه، وذلك في حق الواحد الفرد الواجب لذاته محال. فحاصل الكلام أن مَن عَلِم أن الإله ما حقيقته استحال أن يقول له ولد. فكان قوله: ﴿وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ إشارة إلى هذه الدقيقة.

البحث الثاني: قرأ نافع: (وخرَّقوا) مشددة الراء. والباقون: (خَرَقوا) خفيفة الراء. قال الواحدي: الاختيار التخفيف؛ لأنها أكثر والتشديد للمبالغة والتكثير.

البحث الثالث: قال الفراء: معنى (خرقوا) افتعلوا وافتروا. قال: وخرقوا واخترقوا وخلقوا واختلقوا وافتروا – واحد. وقال الليث: يقال: تخرق الكذب وتخلقه. وحكى صاحب (الكشاف): أنه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال: كلمة عربية كانت تقولها، كان الرجل إذا كذب كذبة في نادي القوم يقول له بعضهم: قد خرقها. والله أعلم. ثم قال: ويجوز أن يكون من خرق الثوب إذا شقه. أي شقوا له بنين وبنات.

ثم إنه تعالى ختم الآية فقال: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ فقوله ﴿سُبْحَٰنَهُۥ﴾ تنزيه لله عن كل ما لا يليق به. وأما قوله: ﴿وَتَعَٰلَىٰ﴾ فلا شك أنه لا يفيد العلو في المكان؛ لأن المقصود هاهنا تنزيه الله تعالى عن هذه الأقوال الفاسدة، والعلو في المكان لا يفيد هذا المعنى، فثبت أن المراد هاهنا التعالي عن كل اعتقاد باطل وقول فاسد.

فإن قالوا: فعلى هذا التقدير لا يبقى بين قوله: (سبحانه) وبين قوله: (وتعالى) فرق.

قلنا: بل يبقى بينهما فرق ظاهر، فإن المراد بقوله: (سبحانه) أن هذا القائل يسبحه وينزهه عما لا يليق به، والمراد بقوله: ﴿وَتَعَٰلَىٰ﴾ كونه في ذاته متعاليًا متقدسًا عن هذه الصفات، سواء سبحه مسبح أو لم يسبحه، فالتسبيح يرجع إلى أقوال المسبحين، والتعالي يرجع إلى صفته الذاتية التي حصلت له لذاته لا لغيره.

قوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن فساد قول طوائف أهل الدنيا من المشركين، شرع في إقامة الدلائل على فساد قول من يُثبت له الولد فقال: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ﴾ .

واعلم أن تفسير قوله: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ﴾ قد تقدم في سورة البقرة إلا أنا نشير هاهنا إلى ما هو المقصود الأصلي من هذه الآية، فنقول: الإبداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال؛ ولذلك فإن من أتى في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها، يقال: إنه أبدع فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الله تعالى سَلَّم للنصارى أن عيسى حدث من غير أب ولا نطفة، بل إنه إنما حدث ودخل في الوجود لأن الله تعالى أخرجه إلى الوجود من غير سبق الأب.

إذا عرفت هذا فنقول: المقصود من الآية أن يقال: إنكم إما أن تريدوا بكونه ولدًا لله تعالى أنه أحدثه على سبيل الإبداع من غير تقدم نطفة ووالد. وإما أن تريدوا بكونه ولد الله تعالى كما هو المألوف المعهود من كون الإنسان ولدًا لأبيه، وإما أن تريدوا بكونه ولدًا لله مفهومًا ثالثًا مغايرًا لهذين المفهومين.

أما الاحتمال الأول: فباطل؛ وذلك لأنه تعالى وإن كان يُحدث الحوادث في مثل هذا العالم الأسفل بناء على أسباب معلومة ووسايط مخصوصة، إلا أن النصارى يسلِّمون أن العالم الأسفل محدث، وإذا كان الأمر كذلك، لزمهم الاعتراف بأنه تعالى خلق السماوات والأرض من غير سابقة مادة ولا مدة، وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون إحداثه للسماوات والأرض إبداعًا فلو لزم من مجرد كونه مبدعًا لإحداث عيسى عليه السلام كونه والدًا له لزم من كونه مبدعًا للسماوات والأرض كونه والدًا لهما، ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق، فثبت أن مجرد كونه مبدعًا لعيسى عليه السلام لا يقتضي كونه والدًا له، فهذا هو المراد من قوله: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ﴾ وإنما ذكر السماوات والأرض فقط ولم يذكر ما فيهما لأن حدوث ما في السماوات والأرض ليس على سبيل الإبداع، أما حدوث ذات السماوات والأرض فقد كان على سبيل الإبداع، فكان المقصود من الإلزام حاصلاً بذكر السماوات والأرض لا بذكر ما في السماوات والأرض، فهذا إبطال الوجه الأول.

وأما الاحتمال الثاني: وهو أن يكون مراد القوم من الولادة هو الأمر المعتاد المعروف من الولادة في الحيوانات فهذا أيضًا باطل، ويدل عليه وجوه:

الوجه الأول: أن تلك الولادة لا تصح إلا ممن كانت له صاحبة وشهوة، وينفصل عنه جزء، ويحتبس ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة، وهذه الأحوال إنما تثبت في حق الجسم الذي

يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة، وكل ذلك على خالق العالم محال. وهذا هو المراد من قوله: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾.

والوجه الثاني: أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادرًا على الخلق والإيجاد والتكوين دفعة واحدة، فلما أراد الولد وعَجَز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد. أما من كانْ خالقًا لكل الممكنات قادرًا على كل المحدثات، فإذا أراد إحداث شيء قال له: كن فيكون. ومن كان هذا الذي ذكرنا صفته ونعته، امتنع منه إحداث شخص بطريق الولادة. وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

والوجه الثالث: وهو أن هذا الولد إما أن يكون قديمًا أو محدثًا، لا جائز أن يكون قديمًا لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته، وما كان واجب الوجود لذاته كان غنيًّا عن غيره فامتنع كونه ولدًا لغيره.

فبقي أنه لو كان ولدًا لوجب كونه حادثًا، فنقول: إنه تعالى عالم بجميع المعلومات، فإما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كمالاً ونفعًا أو يعلم أنه ليس الأمر كذلك: فإن كان الأول فلا وقت يفرض أن الله تعالى خلق هذا الولد فيه إلا والداعي إلى إيجاد هذا الولد كان حاصلاً قبل ذلك، ومتى كان الداعي إلى إيجاده حاصلاً قبله وجب حصول الولد قبل ذلك، وهذا يوجب كون ذلك الولد أزليًّا وهو محال. وإن كان الثاني فقد ثبت أنه تعالى عالِم بأنه ليس له في تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد مرتبة في الإلهية، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يحدثه البتة في وقت من الأوقات، وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وفيه وجه آخر وهو أن يقال: الولد المعتاد إنما يحدث بقضاء الشهوة، وقضاء الشهوة يوجب اللذة، واللذة مطلوبة لذاتها، فلو صحت اللذة على الله تعالى مع أنها مطلوبة لذاتها، وجب أن يقال: إنه لا وقت إلا وعلم الله بتحصيل تلك اللذة يدعوه إلى تحصيلها قبل ذلك الوقت؛ لأنه تعالى لما كان عالمًا بكل المعلومات وجب أن يكون هذا المعنى معلومًا، وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يحصل تلك اللذة في الأزل، فلزم كون الولد أزليًّا، وقد بينا أنه محال، فثبت أن كونه تعالى عالمًا بكل المعلومات مع كونه تعالى أزليًّا يمنع من صحة الولد عليه، وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. فثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن إثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين. فأما إثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل؛ لأنه غير متصور ولا مفهوم عند العقل، فكان القول بإثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير متصور خوضا في محض الجهالة وأنه باطل، فهذا هو المقصود من هذه الآية، ولو أن الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألة كلامًا يساويه في القوة والكمال لعجزوا عنه، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أقام الحجة على وجود الإله القادر المختار الحكيم الرحيم، وبَيَّن فساد قول من ذهب إلى الإشراك بالله، وفَصَّل مذاهبهم على أحسن الوجوه وبَيَّن فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة به، ثم حكى مذهب من أثبت لله البنين والبنات، وبَيَّن بالدلائل القاطعة فساد القول بها؟ فعند هذا ثبت أن إله العالم فرد واحد صمد، منزه عن الشريك والنظير والضد والند، ومنزه عن الأولاد والبنين والبنات، فعند هذا صرح بالنتيجة فقال: ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل ما سواه، فاعبدوه ولا تعبدوا غيره أحدًا فإنه هو المُصلح لمهمات جميع العباد، وهو الذي يسمع دعاءهم، ويرى ذلهم وخضوعهم، ويعلم حاجتهم، وهو الوكيل لكل أحد على حصول مهماته. ومَن تأمل في هذا النظم والترتيب في تقرير الدعوة إلى التوحيد والتنزيه، وإظهار فساد الشرك، علم أنه لا طريق أوضح ولا أصلح منه. وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): (ذلكم) إشارة إلى الموصوف بما تقدم من الصفات، وهو مبتدأ وما بعده أخبار مترادفة، وهي: ﴿ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ أي ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه، على معنى أن مَن حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه، ولا تعبدوا أحدًا سواه.

المسألة الثانية: اعلم أنه تعالى بَيَّن في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق إلى خالق وموجد، ومحدث، ومبدع، ومدبر، ولم يذكر دليلاً منفصلاً يدل على نفي الشركاء والأضداد والأنداد، ثم إنه أتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بأن نقل قول من أثبت لله شريكًا، فهذا القَدْر يكون أوجب الجزم بالتشريك من الجن، ثم أبطله، ثم إنه تعالى بعد ذلك أتى بالتوحيد المحض حيث قال: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾. وعند هذا يتوجه السؤال، وهو أن حاصل ما تقدم إقامة الدليل على وجود الخالق، وتزييف دليل من أثبت لله شريكًا، فهذا القدر كيف أوجب الجزم بالتوحيد المحض؟ فنقول: للعلماء في إثبات التوحيد طرق كثيرة، ومن جملتها هذه الطريقة، وتقريرها من وجوه: **الأول**: قال المتقدمون الصانع الواحد كاف، وما زاد على الواحد فالقول فيه متكافئ، فوجب القول بالتوحيد أما قولنا: (الصانع الواحد كافٍ فلأن الإله القادر على كل المقدورات، العالِم بكل المعلومات- كافٍ في كونه إلهًا للعالم، ومدبرًا له). وأما أن (الزائد على الواحد، فالقول فيه متكافئ)، فلأن الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته، فلم يكن إثبات عدد أَوْلى من إثبات عدد آخر، فيلزم إما إثبات آلهة لا نهاية لها، وهو محال، أو إثبات عدد معين مع أنه ليس ذلك العدد أَوْلى من سائر الأعداد، وهو أيضًا محال، وإذا كان القسمان باطلين لم يبق إلا القول بالتوحد.

الوجه الثاني في تقرير هذه الطريقة: أن الإله القادر على كل الممكنات العالِم بكل المعلومات - كافٍ في تدبير العالم، فلو قَدَّرنا إلهًا ثانيًا لكان ذلك الثاني إما أن يكون فاعلاً وموجودًا لشيء من حوادث هذا العالم أو لا يكون: والأول باطل؛ لأنه لما كان كل واحد منهما قادرًا على جميع الممكنات، فكل فِعل يفعله أحدهما صار كونه فاعلاً لذلك الفعل مانعًا للآخر عن تحصيل مقدوره، وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببًا لعجز الآخر وهو محال. وإن كان الثاني لا يفعل فعلاً ولا يوجد شيئًا كان ناقصًا معطلاً، وذلك لا يصلح للإلهية.

والوجه الثالث في تقرير هذه الطريقة أن نقول: إن هذا الإله الواحد لا بد وأن يكون كاملاً في صفات الإلهية، فلو فرضنا إلهًا ثانيًا لكان ذلك الثاني إما أن يكون مشاركًا للأول في جميع صفات الكمال أو لا يكون، فإن كان مشاركًا للأول في جميع صفات الكمال فلا بد وأن يكون متميزًا عن الأول بأمر ما، إذ لو لم يحصل الامتياز بأمر من الأمور لم يحصل التعدد والإثنينية، وإذا حصل الامتياز بأمر ما فذلك الأمر المميز إما أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون: فإن كان من صفات الكمال مع أنه حصل الامتياز به لم يكن جميع صفات الكمال مشتركًا فيه بينهما، وإن لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال، فالموصوف به يكون موصوفًا بصفة ليست من صفات الكمال، وذلك نقصان. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الإله الواحد كاف في تدبير العالم والإيجاد، وأن الزائد يجب نفيه، فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله تعالى هاهنا في تقرير التوحيد. وأما التمسك بدليل التمانع فقد ذكرناه في سورة البقرة.

المسألة الثالثة: تمسك أصحابنا بقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد، قالوا: أعمال العباد أشياء، والله تعالى خالق كل شيء بحكم هذه الآية، فوجب كونه تعالى خالقًا لها. واعلم أنا أطنبنا الكلام في هذا الدليل في كتاب (الجبر والقدر)، ونكتفي ههنا من تلك الكلمات بنكت قليلة: قالت المعتزلة: هذا اللفظ وإن كان عامًّا إلا أنه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على أن أعمال العباد خارجة عن هذا العموم:

فأحدهما: أنه تعالى قال: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ فلو دخلت أعمال العباد تحت قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ لصار تقدير الآية: أنَّا خلقت أعمالكم فافعلوها بأعيانها أنتم مرة أخرى. ومعلوم أن ذلك فاسد.

وثانيها: أنه تعالى إنما ذكر قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ في معرض المدح والثناء على نفسه، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه مدحًا وثناء؛ لأنه لا يليق به سبحانه أن يتمدح بخُلق الزنا واللواط والسرقة والكفر.

وثالثها: أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾[الأنعام: ١٠٤]، وهذا تصريح بكون العبد مستقلاً بالفعل والترك، وأنه لا مانع له ألبتة من الفعل والترك، وذلك يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى؛ إذ لو كان مخلوقًا لله تعالى

لما كان العبد مستقلاً به؛ لأنه إذا أوجده الله تعالى امتنع منه الدفع، وإذا لم يوجده الله تعالى امتنع منه التحصيل، فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلاً بالفعل والترك، وثبت أن كونه كذلك يمنع أن يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى، ثبت أن ذكر قوله: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٠٤] يوجب تخصيص ذلك العموم.

ورابعها: أن هذه الآية مذكورة عقيب قوله: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ وقد بينا أن المراد منه رواية مذهب المجوس في إثبات إلهين للعالم: أحدهما يفعل اللذات والخيرات، والآخر يفعل الآلام والآفات، فقوله بعد ذلك: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يجب أن يكون محمولاً على إبطال ذلك المذهب، وذلك إنما يكون إذا قلنا: إنه تعالى هو الخالق لكل ما في هذا العالم من السباع والحشرات والأمراض والآلام. فإذا حملنا قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على هذا الوجه لم يدخل تحت أعمال العباد. **قالوا:** فثبت أن هذه الدلائل الأربعة توجب خروج أعمال العباد عن عموم قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

والجواب: أنا نقول: الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الآية، وتقريره أن الفعل موقوف على الداعي، وخالق الداعي هو الله تعالى، ومجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، وذلك يقتضي كونه تعالى خالقًا لأفعال العباد، وإذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشكوك والشبهات.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ يدل على ترتيب الأمر بالعبادة على كونه تعالى خالقًا لكل الأشياء بفاء التعقيب، وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مُشعر بالسببية، فهذا يقتضي أن يكون كونه تعالى خالقًا للأشياء هو الموجب لكونه معبودًا على الإطلاق، والإله هو المستحق للمعبودية، فهذا يُشعر بصحة ما يذكره بعض أصحابنا من أن الإله عبارة عن القادر على الخلق والإبداع والإيجاد والاختراع.

المسألة الخامسة: احتج كثير من المعتزلة بقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على نفي الصفات، وعلى كون القرآن مخلوقًا. أما نفي الصفات فلأنهم قالوا: لو كان تعالى عالمًا بالعلم قادرًا بالقدرة، لكان ذلك العلم والقدرة إما أن يقال: إنهما قديمان أو محدثان، والأول باطل؛ لأن عموم قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يقتضي كونه خالقًا لكل الأشياء، أدخلنا التخصيص في هذا العموم بحسَب ذاته تعالى؛ ضرورة أنه يمتنع أن يكون خالقًا لنفسه، فوجب أن يبقى على عمومه فيما سواه، والقول بإثبات الصفات القديمة يقتضي مزيد التخصيص في هذا العموم، وأنه لا يجوز. والثاني: - وهو القول بحدوث علم الله وقدرته - فهو باطل بالإجماع، ولأنه يلزم افتقار إيجاد ذلك العلم والقدرة إلى سبق علم آخر وقدرة أخرى، وأن ذلك محال. وأما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقًا، فقالوا: القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم، فلزم كون القرآن مخلوقًا لله تعالى، أقصى ما في هذا الباب أن هذا العموم دخله

التخصيص في ذات الله تعالى، إلا أن العامَّ المخصوص حجة في غير محل التخصيص؛ ولذلك فإن دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع أهل السنة من التمسك به في إثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

وجواب أصحابنا عنه: أنَّا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالمًا بالعلم قادرًا بالقدرة، وبالدلائل الدالة على أن كلام الله تعالى قديم.

المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ المراد منه أن يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره، وهو أن العبد وإن كان يعتقد أنه لا إله إلا هو، وأنه لا مدبر إلا الله تعالى، إلا أن هذا العالم عالم الأسباب.

وسمعت الشيخ الإمام الزاهد الوالد رحمه الله يقول: (لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب) وإذا كان الأمر كذلك فقد يعلق الرجل القلب بالأسباب الظاهرة، فتارة يعتمد على الأمير، وتارة يرجع في تحصيل مهماته إلى الوزير، فحينئذٍ لا ينال إلا الحرمان ولا يجد إلا تكثير الأحزان، والحق تعالى قال: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ والمقصود أن يعلم الرجل أنه لا حافظ إلا الله، ولا مصلح للمهمات إلا الله، فحينئذٍ ينقطع طمعه عن كل ما سواه، ولا يرجع في مهم من المهمات إلا إليه.

المسألة السابعة: أنه قال قبل هذه الآية بقليل: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١] وقال هاهنا: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وهذا كالتكرار.

والجواب من وجوه: الأول: أن قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١] إشارة إلى الماضي، أما قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فهو اسم الفاعل، وهو يتناول الأوقات كلها.

والثاني: -وهو التحقيق-: أنه تعالى ذكر هناك قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١] ليجعله مقدمة في بيان نفي الأولاد، وهاهنا ذكر قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ليجعله مقدمة في بيان أنه لا معبود إلا هو، والحاصل أن هذه المقدمة مقدمة توجب أحكامًا كثيرة ونتائج مختلفة، فهو تعالى يذكرها مرة بعد مرة ليفرع عليها في كل موضع ما يليق بها من النتيجة.

المسألة الثامنة: لقائل أن يقول: الإله هو الذي يستحق أن يكون معبودًا، فقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ معناه لا يستحق العبادة إلا هو، فما الفائدة في قوله بعد ذلك: ﴿فَٱعْبُدُوهُ﴾ فإن هذا يوهم التكرير.

والجواب: قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ أي لا يستحق العبادة إلا هو، وقوله: ﴿فَٱعْبُدُوهُ﴾ أي لا تعبدوا غيره.

المسألة التاسعة: القوم كانوا معترفين بوجود الله تعالى كما قال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] وما أطلقوا لفظ الله على أحد سوى الله سبحانه، كما قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] فقال: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٢] أي: الشيء

الموصوف بالصفات التي تقدم ذكرها هو الله تعالى، ثم قال بعده: ﴿رَبُّكُمْ﴾ يعني الذي يربيكم ويُحسن إليكم بأصناف التربية ووجوه الإحسان، وهي أقسام بلغت في الكثرة إلى حيث يعجز العقل عن ضبطها، كما قال: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[إبراهيم: ٣٤] .

ثم قال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ يعني أنكم لما عرفتم وجود الإله المحسن المتفضل المتكرم، فاعلموا أنه لا إله سواه ولا معبود سواه.

ثم قال: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يعني إنما صح قولنا: (لا إله سواه) لأنه لا خالق للخلق سواه، ولا مدبر للعالم إلا هو. فهذا الترتيب ترتيب مناسب مفيد.

قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾

في هذه الآية مسائل:

المسألة الأولى: احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته والمؤمنين يرونه يوم القيامة من وجوه:

الأول في تقرير هذا المطلوب أن نقول: هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة.

أما المقام الأول: فتقريره: أنه تعالى تمدح بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ وذلك مما يساعد الخصم عليه، وعليه بنوا استدلالهم في إثبات مذهبهم في نفي الرؤية.

وإذا ثبت هذا فنقول: لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته. والعلوم والقدرة والإرادة والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها، ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها، فثبت أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد المدح، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية، وهذا يدل على أن قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد كونه تعالى جائز الرؤية، وتمام التحقيق فيه أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته، فحينئذٍ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء. أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة. فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسَب ذاته.

وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة، والدليل عليه أن القائل قائلان: قائل قال بجواز الرؤية مع أن المؤمنين يرونه. وقائل قال لا يرونه ولا تجوز رؤيته. فأما القول بأنه تعالى تجوز رؤيته مع أنه لا يراه أحد من المؤمنين، فهو قول لم يقل به أحد من الأمة فكان باطلاً. فثبت بما ذكرنا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى جائز الرؤية في ذاته، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك، وجب القطع بأن المؤمنين يرونه، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول

الرؤية، وهذا استدلال لطيف من هذه الآية.

الوجه الثاني: أن نقول: المراد بالأبصار في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ ليس هو نفس الإبصار فإن البصر لا يدرك شيئًا ألبتة في موضع من المواضع، بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأن المراد من قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ هو أنه لا يدركه المبصرون، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ المراد منه: وهو يدرك المبصرين، ومعتزلة البصرة يوافقوننا على أنه تعالى يبصر الأشياء، فكان هو تعالى من جملة المبصرين، فقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ يقتضي كونه تعالى مبصرًا لنفسه، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته، وكان تعالى يرى نفسه. وكل من قال: إنه تعالى جائز الرؤية في نفسه، قال: إن المؤمنين يرونه يوم القيامة. فصارت هذه الآية دالة على أنه جائز الرؤية وعلى أن المؤمنين يرونه يوم القيامة.

وإن أردنا أن نزيد هذا الاستدلال اختصارًا قلنا: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ المراد منه إما نفس البصر أو المبصر، وعلى التقديرين: فيلزم كونه تعالى مبصرًا لإبصار نفسه، وكونه مبصرًا لذات نفسه. وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

الوجه الثالث في الاستدلال بالآية: أن لفظ ﴿ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهي تفيد الاستغراق، فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد أنه لا يراه جميع الأبصار، فهذا يفيد سلب العموم، ولا يفيد عموم السلب.

إذا عرفت هذا فنقول: تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد المجموع، ألا ترى أن الرجل إذا قال: (إن زيدًا ما ضربه كل الناس) فإنه يفيد أنه ضربه بعضهم، فإذا قيل: (إن محمدًا ﷺ ما آمن به كل الناس) أفاد أنه آمن به بعض الناس، وكذا قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ معناه: أنه لا تدركه جميع الأبصار، فوجب أن يفيد أنه تدركه بعض الأبصار. أقصى ما في الباب أن يقال: هذا تمسك بدليل الخطاب، فنقول: هب أنه كذلك إلا أنه دليل صحيح لأن بتقدير أن لا يحصل الإدراك لأحد ألبتة، كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثًا، وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب.

الوجه الرابع في التمسك بهذه الآية: ما نُقل أن ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول: إن الله تعالى لا يُرى بالعين، وإنما يُرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة. واحتج عليه بهذه الآية فقال: دلت هذه الآية على تخصيص نفي إدراك الله تعالى بالبصر، وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه، فوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزًا في الجملة، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك، ثبت أن يقال: إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه. فهذه وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن التعويل عليها في إثبات أن المؤمنين يرون الله في القيامة.

المسألة الثانية: في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية في نفي الرؤية.

اعلم أنهم يحتجون بهذه الآية من وجهين: **الأول**: أنهم قالوا: الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية، بدليل أن قائلاً لو قال: أدركته ببصري وما رأيته. أو قال: رأيته وما أدركته ببصري. فإنه يكون كلامه متناقضا، فثبت أن الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يقتضي أنه لا يراه شيء من الأبصار في شيء من الأحوال، والدليل على صحة هذا العموم وجهان: **الأول**: يصح استثناء جميع الأشخاص وجميع الأحوال عنه فيقال: لا تدركه الأبصار إلا بصر فلان، وإلا في الحالة الفلانية. والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله.

فثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص في جميع الأحوال، وذلك يدل على أن أحدًا لا يرى الله تعالى في شيء من الأحوال.

الوجه الثاني في بيان أن هذه الآية تفيد العموم: أن عائشة رضي الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس في أن محمدًا ﷺ رأى ربه ليلة المعراج (١) تمسكت في نصرة مذهب نفسها بهذه الآية، ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الأشخاص وكل الأحوال، لما تم ذلك الاستدلال، ولا شك أنها كانت من أشد الناس علمًا بلغة العرب. فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة إلى كل الأشخاص، وذلك يفيد المطلوب.

الوجه الثاني في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية: أنهم قالوا: إن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء، وقوله بعد ذلك: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ أيضًا مدح وثناء، فوجب أن يكون قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ مدحًا وثناء، وإلا لزم أن يقال: إن ما ليس بمدح وثناء وقع في خلال ما هو مدح وثناء، وذلك يوجب الركاكة، وهي غير لائقة بكلام الله.

إذا ثبت هذا فنقول: كل ما كان عدمه مدحًا ولم يكن ذلك من باب الفعل، كان ثبوته نقصًا في حق الله تعالى، والنقص على الله تعالى محال؛ لقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] إلى غير

(١) أورد هذا الحديث ابن تيمية في (مجموع الفتاوى) (٣/ ٣٨٦)، وقال: هذا الحديث كذب باتفاق العلماء. وفي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت إنكارًا شديدًا على من قال: إن محمدًا رأى ربه.

أخرجه البخاري في (صحيحه) (٤/ ١٨٤٠)، حديث رقم (٤٥٧٤)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٥٩/ ١٧٧)، كلاهما من طريق مسروق قال: ثم كنت متكئًا عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمدًا ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكئًا فجلست فقلت: يا أم المؤمنين أنظريني ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣] ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٣] فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: «إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق هاتين المرتين رأيته منهبطًا من السماء سادًّا عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض» فقالت: أو لم تسمع أن الله يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ أو لم تسمع أن الله يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١] قالت وساقت باقي الثلاثة. واللفظ لمسلم.

ذلك، فوجب أن يقال: كونه تعالى مرئيًّا محال.

واعلم أن القوم إنما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل؛ لأنه تعالى تَمَدَّح بنفي الظلم عن نفسه في قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[آل عمران: ١٠٨] وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[فصلت: ٤٦] مع أنه تعالى قادر على الظلم عندهم، فذكروا هذا القيد دفعًا لهذا النقض عن كلامهم. فهذا غاية تقرير كلامهم في هذا الباب.

والجواب عن الوجه الأول من وجوه: الأول: لا نُسلِّم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية، والدليل عليه: أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول، قال تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[الشعراء: ٦١] أي لملحقون وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ﴾[يونس: ٩٠] أي لحقه، ويقال: أدرك فلان فلانًا، وأدرك الغلام، أي بلغ الحلم، وأدركت الثمرة، أي نضجت. فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء.

إذا عرفت هذا فنقول: المرئي إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته، صار كأن ذلك الإبصار أحاط به فتسمى هذه الرؤية إدراكًا، أما إذا لم يُحِط البصر بجوانب المرئي لم تُسَّم تلك الرؤية إدراكًا. فالحاصل أن الرؤية جنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة ورؤية لا مع الإحاطة، والرؤية مع الإحاطة هي المسماة بالإدراك، فنفي الإدراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية، ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس، فلم يلزم من نفي الإدراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى. فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم.

فإن قالوا: لما بينتم أن الإدراك أمر مغاير، للرؤية فقد أفسدتم على أنفسكم الوجوه الأربعة التي تمسكتم بها في هذه الآية في إثبات الرؤية على الله تعالى.

قلنا: هذا بعيد لأن الإدراك أخص من الرؤية، وإثبات الأخص يوجب إثبات الأعم، وأما نفي الأخص لا يوجب نفي الأعم، فثبت أن البيان الذي ذكرناه يُبطل كلامكم ولا يُبطل كلامنا.

الوجه الثاني في الاعتراض أن نقول: هب أن الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية، لكن لمَ قلتم: إن قوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص وعن كل الأحوال وفي كل الأوقات؟ وأما الاستدلال بصحة الاستثناء على عموم النفي، فمعارَض بصحة الاستثناء عن جمع القلة مع أنها لا تفيد عموم النفي، بل نُسلِّم أنه يفيد العموم إلا أن نفي العموم غير، وعموم النفي غير، وقد دللنا على أن هذا اللفظ لا يفيد إلا نفي العموم، وبينا أن نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص، وهذا هو الذي قررناه في وجه الاستدلال. وأما قوله: إن عائشة رضي الله عنها تمسكت بهذه الآية في نفي الرؤية. فنقول: معرفة مفردات اللغة إنما تُكتسب من علماء اللغة، فأما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يُرجع فيه إلى التقليد، وبالجملة فالدليل العقلي دل على أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد نفي العموم، وثبت بصريح العقل أن نفي العموم مغاير

لعموم النفي، ومقصودهم إنما يتم لو دلت الآية على عموم النفي، فسقط كلامهم.

الوجه الثالث: أن نقول صيغة الجمع كما تُحمل على الاستغراق فقد تُحمل على المعهود السابق أيضًا، وإذا كان كذلك فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد أن الأبصار المعهودة في الدنيا لا تدركه، ونحن نقول بموجبه فإن هذه الأبصار وهذه الأحداق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا - لا تدرك الله تعالى، وإنما تدرك الله تعالى إذا تبدلت صفاتها وتغيرت أحوالها، فلمَ قلتم: إن عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله؟

الوجه الرابع: سَلَّمنا أن الأبصار البتة لا تدرك الله تعالى، فلمَ لا يجوز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس، كما كان ضرار بن عمرو يقول به؟ وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة.

الوجه الخامس: هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام، وحينئذٍ ينتقل الكلام من هذا المقام إلى بيان أن تلك الآيات هل تدل على حصول رؤية الله تعالى أم لا؟

الوجه السادس: أن نقول بموجب الآية فنقول: سَلَّمنا أن الأبصار لا تدرك الله تعالى، فلمَ قلتم: إن المبصرين لا يدركون الله تعالى؟! فهذا مجموع الأسئلة على الوجه الأول، وأما الوجه الثاني فقد بينا أنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رؤيته، بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته، ثم إنه تعالى يحجب الأبصار عن رؤيته، وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية. ثم نقول: إن النفي يمتنع أن يكون سببًا لحصول المدح والثناء؛ وذلك لأن النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبًا للمدح والثناء، والعلم به ضروري، بل إذا كان النفي دليلًا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء، قيل بأن ذلك النفي يوجب المدح. ومثاله أن قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لا يفيد المدح نظرًا إلى هذا النفي. فإن الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم، إلا أن هذا النفي في حق الباري تعالى يدل على كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات أبدًا من غير تبدل ولا زوال، وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤] يدل على كونه قائمًا بنفسه غنيًّا في ذاته؛ لأن الجماد أيضًا لا يأكل ولا يطعم.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يمتنع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء، وذلك هو الذي قلناه، فإنه يفيد كونه تعالى قادرًا على حجب الأبصار ومنعها عن إدراكه ورؤيته. وبهذا التقرير فإن الكلام ينقلب عليهم حجة، فسقط استدلال المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه.

المسألة الثالثة: اعلم أن القاضي ذكر في تفسيره وجوهًا أخرى تدل على نفي الرؤية، وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية، ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الأصول، ولما فَعَل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها، ثم نذكر لأصحابنا وجوهًا دالة على

صحة الرؤية: **أما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية أولها**: أن الحاسة إذا كانت سليمة وكان المرئي حاضرًا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة - وهي أن لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب، ويكون المرئي مقابلاً أو في حكم المقابل - فإنه يجب حصول الرؤية، إذ لو جاز مع حصول هذه الأمور أن لا تحصل الرؤية جاز أن يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نسمعها ولا نراها، وذلك يوجب السفسطة.

قالوا: إذا ثبت هذا فنقول: إن انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تعالى - ممتنع، فلو صحت رؤيته لوجب أن يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي تصح رؤيته، وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت، فلو كان بحيث تصح رؤيته لوجب أن تحصل رؤيته في هذا الوقت، وحيث لم تحصل هذه الرؤية عَلِمنا أنه ممتنع الرؤية.

والحجة الثانية: أن كل ما كان مرئيًا كان مقابلاً أو في حكم المقابل، والله تعالى ليس كذلك، فوجب أن تمتنع رؤيته.

والحجة الثالثة: قال القاضي: ويقال لهم: كيف يراه أهل الجنة دون أهل النار؟ إما أن يقرب منهم أو يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف أهل النار، وهذا يوجب أنه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب!!

والحجة الرابعة: قال القاضي: إن قلتم: إن أهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره، فهو باطل، أو يرونه في حال دون حال، وهذا أيضًا باطل؛ لأن ذلك يوجب أنه تعالى مرة يقرب وأخرى يبعد، وأيضًا فرؤيته أعظم اللذات، وإذا كان كذلك وجب أن يكونوا مشتهين لتلك الرؤية أبدًا، فإذا لم يروه في بعض الأوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات أهل الجنة. فهذا مجموع ما ذكره في (كتاب التفسير). **واعلم أن هذه الوجوه في غاية الضعف**:

أما الوجه الأول: فيقال له: هب أن رؤية الأجسام والأعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئي وحصول سائر الشرائط واجبة، فلمَ قلتم: إنه يلزم منه أن يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي بحيث يصح رؤيته واجبة؟ ألم تعلموا أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات؟ ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه. والعجب من هؤلاء المعتزلة أن أولهم وآخرهم عولوا على هذا الدليل، وهم يَدَّعون الفطنة التامة والكياسة الشديدة، ولم يتنبه أحد منهم لهذا السؤال، ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام.

وأما الوجه الثاني: فيقال له: إن النزاع بيننا وبينك وقع في أن الموجود الذي لا يكون مختصًا بمكان وجهة، هل يجوز رؤيته أم لا؟ فإما أن تَدَّعوا أن العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي أو تقولوا: إنه علم استدلالي: والأول باطل لأنه لو كان العلم به بديهيًا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء. وأيضًا: فبتقدير أن يكون هذا العلم بديهيًا كان

الاشتغال بذكر الدليل عبثًا، فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة. وإن كان الثاني فنقول: قولكم: المرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. إعادة لعين الدعوى؛ لأن حاصل الكلام أنكم قلتم: الدليل على أن ما لا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل لا تجوز رؤيته، أن كل ما كان مرئيًا فإنه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل، ومعلوم أنه لا فائدة في هذا الكلام إلا إعادة الدعوى.

وأما الوجه الثالث: فيقال له: لمَ لا يجوز أن يقال: إن أهل الجنة يرونه وأهل النار لا يرونه؟ لا لأجل القرب والبعد كما ذكرت، بل لأنه تعالى يخلق الرؤية في عيون أهل الجنة ولا يخلقها في عيون أهل النار، فلو رجعت في إبطال هذا الكلام إلى أن تجويزه يفضي إلى تجويز أن يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها، كان هذا رجوعًا إلى الطريقة الأولى، وقد سبق جوابها.

وأما الوجه الرابع: فيقال: لمَ لا يجوز أن يقال: إن المؤمنين يرون الله تعالى في حال دون حال. أما قوله: فهذا يقتضي أن يقال: إنه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد. فيقال: هذا عَوْد إلى أن الإبصار لا يحصل إلا عند الشرائط المذكورة، وهو عَوْد إلى الطريق الأول، وقد سبق جوابه.

وقوله ثانيًا: الرؤية أعظم اللذات. فيقال له: إنها وإن كانت كذلك إلا أنه لا يبعد أن يقال: إنهم يشتهونها في حال دون حال، بدليل أن سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة ولذيذة، ثم إنها تحصل في حال دون حال، فكذا هاهنا. فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها في هذا الباب.

المسألة الرابعة: في تقرير الوجوه الدالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى، ونحن نعدها هنا عدًّا، ونُحيل تقريرها إلى المواضع اللائقة بها: **فالأول:** أن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى، وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى. **والثاني:** أنه تعالى عَلَّق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] واستقرار الجبل جائز، والمعلق على الجائز جائز، وهذان الدليلان سيأتي تقريرهما إن شاء الله تعالى في سورة الأعراف.

الحجة الثالثة: التمسك بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ من الوجوه المذكورة.

الحجة الرابعة: التمسك بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس.

الحجة الخامسة: التمسك بقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ [الكهف: ١١٠] وكذا القول في جميع الآيات المشتملة على اللقاء، وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا وأطوارا.

الحجة السادسة: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ [الإنسان: ٢٠] فإن إحدى القراءات في هذه الآية: (مَلِكًا) بفتح الميم وكسر اللام، وأجمع المسلمون على أن ذلك

الملك ليس إلا الله تعالى . وعندي التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها .

الحجة السابعة: التمسك بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] وتخصيص الكفار بالحَجْب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل .

الحجة الثامنة: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ١٣، ١٤] وتقرير هذه الحجة سيأتي في تفسير سورة النجم .

الحجة التاسعة: أن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه، وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية . فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ﴾ [فصلت: ٣١] .

الحجة العاشرة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧] دلت هذه الآية على أنه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نُزُلاً للمؤمنين، والاقتصار فيها على النزل لا يجوز، بل لا بد وأن يحصل عقيب النزل تشريف أعظم حالاً من ذلك النزل، وما ذاك إلا الرؤية .

الحجة الحادية عشرة: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتي في الموضع اللائق به من هذا الكتاب . **وأما الأخبار فكثيرة** منها: الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: «سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ القَمَرَ لَيلَةَ البَدْرِ، لا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ»(١) واعلم أن التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح، لا في تشبيه المرئي بالمرئي، ومنها: ما اتفق الجمهور عليه من أنه ﷺ قرأ قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فقال: «الحسنى هي الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الله»، ومنها: أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أن النبي ﷺ هل رأى الله ليلة المعراج؟ ولم يكفر بعضهم بعضًا بهذا السبب، وما نسبه إلى البدعة والضلالة، وهذا يدل على أنهم كانوا مجمعين على أنه لا امتناع عقلاً في رؤية الله تعالى . فهذا جملة الكلام في سمعيات مسألة الرؤية .

المسألة الخامسة: دل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ على أنه تعالى يرى الأشياء ويبصرها ويدركها، وذلك لأنه إما أن يكون المراد من الأبصار عين الأبصار . أو المراد منه المبصرين، فإن كان الأول وجب الحكم بكونه تعالى رائيًا لرؤية الرائين ولأبصار المبصرين، وكل من قال ذلك قال: إنه تعالى يرى جميع المرئيات والمبصرات . وإن كان الثاني وجب الحكم بكونه تعالى رائيا للمبصرين، فعلى كلا التقديرين تدل هذه الآية على كونه تعالى مبصرًا للمبصرات رائيًا للمرئيات .

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (مواقيت الصلاة)، باب: (فضل صلاة العصر) (٢/ ٤٠)، حديث رقم (٥٥٤)، ومسلم في كتاب (المساجد ومواضع الصلاة) (١/ ٤٣٩)، حديث رقم (٢١١)، كلاهما من طريق إسماعيل بن أبي خالد. . . به .

المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ يفيد الحصر، معناه أنه تعالى هو يدرك الأبصار ولا يدركها غير الله تعالى، والمعنى أن الأمر الذي به يصير الحي رائيًا للمرئيات ومبصرًا للمبصرات ومدركًا للمدركات - أمر عجيب وماهية شريفة، لا يحيط العقل بكنهها، ومع ذلك فإن الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها، فيكون المعنى من قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ هو أن شيئًا من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته، وأن عقلاً من العقول لا يقف على كنه صمديته، فكلت الأبصار عن إدراكه، وارتدعت العقول عن الوصول إلى ميادين عزته، وكما أن شيئا لا يحيط به، فعلمه محيط بالكل، وإدراكه متناول للكل، فهذا كيفية نظم هذه الآية.

المسألة السابعة: قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ اللطافة ضد الكثافة، والمراد منه الرقة، وذلك في حق الله ممتنع، فوجب المصير فيه إلى التأويل، وهو من وجوه:

الوجه الأول: المراد لطف صنعه في تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة، والأغشية الرقيقة، والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها أحد إلا الله تعالى.

الوجه الثاني: أنه سبحانه لطيف في الإنعام والرأفة والرحمة.

والوجه الثالث: أنه لطيف بعباده، حيث يثني عليهم عند الطاعة، ويأمرهم بالتوبة عند المعصية، ولا يقطع عنهم سواد رحمته، سواء كانوا مطيعين أو كانوا عصاة.

الوجه الرابع: أنه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم، وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم. **وأما الخبير**: فهو من الخبر وهو العلم، والمعنى أنه لطيف بعباده مع كونه عالمًا بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والإقدام على القبائح. وقال صاحب (الكشاف): ﴿ٱللَّطِيفُ﴾ معناه: أنه يلطف عن أن تدركه الأبصار ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ بكل لطيف، فهو يدرك الأبصار، ولا يلطف شيء عن إدراكه. وهذا وجه حسن.

قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴿١٠٤﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما قرر هذه البيانات الظاهرة، والدلائل القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الإلهية، عاد إلى تقرير أمر الدعوى والتبليغ والرسالة فقال: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ والبصائر جمع البصيرة، وكما أن البصر اسم للإدراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الرأس، فالبصيرة اسم للإدراك التام الحاصل في القلب، قال تعالى: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤] أي له من نفسه معرفة تامة، وأراد بقوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ الآيات المتقدمة، وهي في أنفسها ليست بصائر إلا أنها لقوتها وجلالتها توجب البصائر لمن

عرفها، ووقف على حقائقها، فلما كانت هذه الآيات أسبابًا لحصول البصائر، سميت هذه الآيات أنفسها بالبصائر، والمقصود من هذه الآية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به.

أما القسم الأول: - وهو الذي يتعلق بالرسول - فهو الدعوة إلى الدين الحق، وتبليغ الدلالة والبينات فيها، وهو أنه عليه السلام ما قصَّر في تبليغها وإيضاحها وإزالة الشبهات عنها، وهو المراد من قوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾.

وأما القسم الثاني: - وهو الذي لا يتعلق بالرسول - فإقدامهم على الإيمان وترك الكفر، فإن هذا لا يتعلق بالرسول، بل يتعلق باختيارهم، ونفعه وضره عائد إليهم، والمعنى: مَن أبصر الحق وآمن فلنفسه أبصر وإياها نفع، ومن عمي عنه فعلى نفسه عمي وإياها ضر بالعمى ﴿وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ أحفظ أعمالكم وأجازيكم عليها. إنما أنا منذر، والله هو الحفيظ عليكم.

المسألة الثانية: في أحكام هذه الآية، وهي أربعة ذكرها القاضي: **فالأول:** الغرض بهذه البصائر أن يُنتفع بها اختيارًا استحق بها الثواب، لا أن يُحمل عليها أو يُلجأ إليها؛ لأن ذلك يُبطل هذا الغرض. **والثاني:** أنه تعالى إنما دلنا وبَيَّن لنا منافع، وأغراض المنافع تعود إلينا، لا لمنافع تعود إلى الله تعالى. **والثالث:** أن المرء بعدوله عن النظر والتدبر يضر بنفسه، ولم يؤت إلا من قبله لا من قِبل ربه. **والرابع:** أنه متمكن من الأمرين؛ فلذلك قال: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾.

قال: وفيه إبطال قول المجبرة في المخلوق، وفي أنه تعالى يكلف بلا قدرة.

واعلم أنه متى شرعت المعتزلة في الحكمة والفلسفة والأمر والنهي، فلا طريق فيه إلا معارضته بسؤال الداعي فإنه يهدم كل ما يذكرونه.

المسألة الثالثة: المراد من الإبصار هاهنا العلم، ومن العمى الجهل، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

المسألة الرابعة: قال المفسرون: قوله: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾ معناه: لا آخذكم بالإيمان أخذ الحفيظ عليكم والوكيل. قالوا: وهذا إنما كان قبل الأمر بالقتال، فلما أُمر بالقتال صار حفيظًا عليهم. ومنهم من يقول: آية القتال ناسخة لهذه الآية. وهو بعيد فكأن هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة إليه، والحق ما تقرره أصحاب أصول الفقه إن الأصل عدم النسخ، فوجب السعي في تقليله بقدر الإمكان.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما تمم الكلام في الإلهيات إلى هذا الموضع شرع من هذا الموضع في إثبات النبوات، فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد ﷺ.

فالشبهة الأولى: قولهم: يا محمد إن هذا القرآن الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء

ومباحثة الفضلاء، وتنظمه من عند نفسك، ثم تقرأه علينا، وتزعم أنه وحي نزل عليك من الله تعالى. ثم أنه تعالى أجاب عنه بالوجوه الكثيرة، فهذا تقرير النظم. وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن المراد من قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ يعني أنه تعالى يأتي بها متواترة حالاً بعد حال.

ثم قال: ﴿وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ﴾ وفيه مباحث:

البحث الأول: حكى الواحدي: في قوله درس الكتاب قولين: **الأول:** قال الأصمعي: أصله من قولهم: (درس الطعام) إذا داسه، يدرسه دراسًا والدراس: الدياس بلغة أهل الشام. قال: ودرس الكلام من هذا أي يدرسه فيخف على لسانه. **والثاني:** قال أبو الهيثم درست الكتاب، أي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه، من قولهم درست الثوب أدرسه درسًا فهو مدروس ودريس، أي أخلقته، ومنه قيل للثوب الخلق دريس لأنه قد لان، والدراسة الرياضة، ومنه درست السورة حتى حفظتها. ثم قال الواحدي: وهذا القول قريب مما قاله الأصمعي بل هو نفسه؛ لأن المعنى يعود فيه إلى التذليل والتليين.

البحث الثاني: قرأ ابن كثير وأبو عمرو: (دارست) بالألف ونصب التاء، وهو قراءة ابن عباس ومجاهد، وتفسيرها: قرأتَ على اليهود وقرؤوا عليك، وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة. ويقوي هذه القراءة قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ﴾ [الفرقان: ٤] وقرأ ابن عامر (دَرَسَتْ) أي هذه الأخبار التي تلوتها علينا قديمة قد دُرست وانمحت، ومضت، من الدرس الذي هو تعفي الأثر وامحاء الرسم، قال الأزهري: من قرأ (دَرَسَتْ) فمعناه تقادمت، أي هذا الذي تتلوه علينا قد تقادم وتطاول، وهو من قولهم: درس الأثر يدرس دروسًا.

واعلم أن صاحب (الكشاف) روى هاهنا قراءات أخرى: فإحداها: (درَّسَتْ) بضم الراء مبالغة في (دَرَسَتْ) أي اشتد دروسها. وثانيها: (دَرِسَتْ) على البناء للمفعول بمعنى قدمت وعفت. وثالثها: (دَرِسَتْ) وفسروها بدارست اليهود محمدًا. ورابعها: (درس) أي درس محمد. وخامسها: (دارسات) على معنى هي دارسات، أي قديمات أو ذات درس كعيشة راضية.

البحث الثالث: (الواو) في قوله: ﴿وَلِيَقُولُواْ﴾ عطف على مضمر والتقدير: وكذلك نصرف الآيات لنلزمهم الحجة وليقولوا، فحذف المعطوف عليه لوضوح معناه.

البحث الرابع: اعلم أنه تعالى قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ ثم ذكر الوجه الذي لأجله صرف هذه الآيات، وهو أمران: أحدهما قوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولُواْ﴾ والثاني: قوله: ﴿وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. أما هذا الوجه الثاني فلا إشكال فيه لأنه تعالى بيَّن أن الحكمة في هذا التصريف أن يظهر منه البيان والفهم والعلم. وإنما الكلام في الوجه الأول وهو قوله: (وليقولوا دارست) لأن قولهم للرسول (دارست) كفر منهم بالقرآن والرسول، وعند هذا الكلام عاد بحث مسألة الجبر

والقدر. فأما أصحابنا فإنهم أجروا الكلام على ظاهره فقالوا: معناه: إنا ذكرنا هذه الدلائل حالاً بعد حال ليقول بعضهم: (دارست) فيزداد كفرًا على كفر، وتثبيتًا لبعضهم فيزداد إيمانًا على إيمان. ونظيره قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] وقوله: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥]. وأما المعتزلة فقد تحيروا: قال الجبائي والقاضي: وليس فيه إلا أحد وجهين: **الأول**: أن يُحمل هذا الإثبات على النفي، والتقدير: وكذلك نصرف الآيات لئلا يقولوا درست. ونظيره قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟﴾ [النساء: ١٧٦] ومعناه: لئلا تضلوا. **والثاني**: أن تُحمل هذه اللام على لام العاقبة. والتقدير: أن عاقبة أمرهم عند تصريفنا هذه الآيات أن يقولوا هذا القول مستندين إلى اختيارهم، عادلين عما يلزم من النظر في هذه الدلائل. هذا غاية كلام القوم في هذا الباب.

ولقائل أن يقول: أما الجواب الأول فضعيف من وجهين: **الأول:** أن حمل الإثبات على النفي تحريف لكلام الله وتغيير له، وفَتْح هذا الباب يوجب أن لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا بإثباته، وذلك يُخرجه عن كونه حجة وأنه باطل. **والثاني:** أن بتقدير أن يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة، إلا أنه غير لائق ألبتة بهذا الموضع؛ وذلك لأن النبي ﷺ كان يُظهر آيات القرآن نجمًا نجمًا، والكفار كانوا يقولون: إن محمدًا يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتفكر فيها ويُصلحها آية فآية ثم يُظهرها، ولو كان هذا بوحي نازل إليه من السماء، فلمَ لايأتي بهذا القرآن دفعة واحدة؟ كما أن موسى عليه السلام أتى بالتوراة دفعة واحدة؟

إذا عرفت هذا فنقول: إن تصريف هذه الآيات حالاً فحالاً هي التي أوقعت الشبهة للقوم في أن محمدًا ﷺ، إنما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة مع التفكر والمذاكرة مع أقوام آخرين، وعلى ما يقول الجبائي والقاضي فإنه يقتضي أن يكون تصريف هذه الآيات حالاً بعد حال يوجب أن يمتنعوا من القول بأن محمدًا عليه الصلاة والسلام إنما أتى بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة. فثبت أن الجواب الذي ذكره إنما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لأن يمتنعوا من ذلك القول، مع أنا بينا أن تصريف الآيات، هو الموجب لذلك القول، فسقط هذا الكلام.

وأما الجواب الثاني: -وهو حمل اللام على لام العاقبة- فهو أيضًا بعيد لأن حمل هذه اللام على لام العاقبة مجاز، وحَمْله على لام الغرض حقيقة، والحقيقة أقوى من المجاز، فلو قلنا: (اللام) في قوله: ﴿وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ﴾ لام العاقبة في قوله: ﴿وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ للحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر، وأنه لا يجوز.

فثبت بما ذكرنا ضَعْف هذين الجوابين وأن الحق ما ذكرنا أن المراد منه عين المذكور في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ ومما يؤكد هذا التأويل قوله: ﴿وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ يعني أنا ما بيناه إلا لهؤلاء، فأما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الآيات لهم، ولما دل هذا على أنه تعالى ما جعله بيانًا إلا للمؤمنين ثبت أنه جعله ضلالاً للكافرين، وذلك ما قلنا.

والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٠٦﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم ينسبونه في إظهار هذا القرآن إلى الافتراء، أو إلى أنه يدارس أقوامًا، ويستفيد هذه العلوم منهم، ثم ينظمها قرآنًا، ويدعي أنه نزل عليه من الله تعالى، أتبعه بقوله: ﴿ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ لئلا يصير ذلك القول سببًا لفتوره في تبليغ الدعوة والرسالة، والمقصود تقوية قلبه وإزالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة، ونبه بقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾ على أنه تعالى لما كان واحدًا في الإلهية فإنه يجب طاعته، ولا يجوز الإعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين.

وأما قوله: ﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ فقيل: المراد ترك المقابلة. فلذلك قالوا: إنه منسوخ. وهذا ضعيف لأن الأمر بترك المقابلة في الحال لا يفيد الأمر بتركها دائمًا، وإذا كان الأمر كذلك لم يجب التزام النسخ. وقيل: المراد ترك مقابلتهم فيما يأتونه من سفه، وأن يعدل صلوات الله عليه إلى الطريق الذي يكون أقرب إلى القبول وأبعد عن التنفير والتغليظ.

قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ وَمَا جَعَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ١٠٧﴾

اعلم أن هذا الكلام أيضًا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام: إنما جمعتَ هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم. فكأنه تعالى يقول له: لا تلتفت إلى سفاهات هؤلاء الكفار، ولا يثقلن عليك كفرهم، فإني لو أردت إزالة الكفر عنهم لقدرت، ولكني تركتهم مع كفرهم، فلا ينبغي أن تشغل قلبك بكلماتهم.

واعلم أن أصحابنا تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ﴾ والمعنى: ولو شاء الله أن لا يشركوا ما أشركوا، وحيث لم يحصل الجزاء علمنا أنه لم يحصل الشرط، فعَلِمنا أن مشيئة الله تعالى بعدم إشراكهم غير حاصلة. **قالت المعتزلة:** ثبت بالدليل أنه تعالى أراد من الكل الإيمان، وما شاء من أحد الكفر والشرك، وهذه الآية تقتضي أنه تعالى ما شاء من الكل الإيمان، فوجب التوفيق بين الدليلين فيُحمل مشيئة الله تعالى لإيمانهم على مشيئة الإيمان الاختياري الموجب للثواب والثناء، ويُحمل عدم مشيئته لإيمانهم على الإيمان الحاصل بالقهر والجبر والإلجاء. يعني أنه تعالى ما شاء منهم أن يحملهم على الإيمان على سبيل القهر والإلجاء؛ لأن ذلك يُبطل التكليف ويُخرج الإنسان عن استحقاق الثواب. هذا ما عول القوم عليه في هذا الباب، وهو في غاية الضعف، ويدل عليه وجوه: الأول: لا شك أنه تعالى هو

الذي أقدر الكافر، على الكفر فقدرة الكفر إن لم تصلح للإيمان فخالق تلك القدرة لا شك أنه كان مريدًا للكفر، وإن كانت صالحة للإيمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الإيمان إلا عند حصول داعٍ يدعوه إلى الإيمان، وإلا لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال، ومجموع القدرة مع الداعي إلى الكفر يوجب الكفر، وإذا كان خالق القدرة والداعي هو الله تعالى، وثبت أن مجموعهما يوجب الكفر، ثبت أنه تعالى قد أراد الكفر من الكافر.

الثاني في تقرير هذا الكلام أن نقول: إنه تعالى كان عالمًا بعدم الإيمان من الكافر، ووجود الإيمان مع العلم بعدم الإيمان متضادان، ومع وجود أحد الضدين كان حصول الضد الثاني محالاً، والمحال مع العلم بكونه محالاً غير مراد، فامتنع أن يقال: إنه تعالى يريد الإيمان من الكافر. **الثالث**: هب أن الإيمان الاختياري أفضل وأنفع من الإيمان الحاصل بالجبر والقهر، إلا أنه تعالى لما علم أن ذلك الأنفع لا يحصل البتة، فقد كان يجب في حكمته ورحمته أن يحلق فيه الإيمان على سبيل الإلجاء؛ لأن هذا الإيمان وإن كان لا يوجب الثواب العظيم، فأقل ما فيه أن يخلصه من العقاب العظيم، فترك إيجاد هذا الإيمان فيه على سبيل الإلجاء - يوجب وقوعه في أشد العذاب، وذلك لا يليق بالرحمة والإحسان، ومثاله أن من كان له ولِد عزيز، وكان هذا الأب في غاية الشفقة، وكان هذا الولد واقفًا على طرف البحر فيقول الوالد له: (غص في قعر هذا البحر لتستخرج اللآلي العظيمة الرفيعة العالية منه) وعَلِم الوالد قطعًا أنه إذا غاص في البحر هلك وغرق، فهذا الأب إن كان ناظرًا في حقه مشفقًا عليه وجب عليه أن يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له: اترك طلب تلك اللآلي فإنك لا تحدها وتهلك، ولكن الأَوْلى لك أن تكتفي بالرزق القليل مع السلامة. فأما أن يأمره بالغوص في قعر البحر مع اليقين التام بأنه لا يستفيد منه إلا الهلاك، فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الإهلاك، فكذا ههنا، والله أعلم.

واعلم أنه تعالى لما بَيَّن أنه لا قدرة لأحد على إزالة الكفر عنهم، ختم الكلام بما يكمل معه تبصير الرسول عليه السلام، وذلك أنه تعالى بَيَّن له قدر ما جعل إليه فذكر أنه تعالى ما جعله عليهم حفيظًا ولا وكيلاً على سبيل المنع لهم، وإنما فوض إليه البلاغ بالأمر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلائل والتنبيه عليها، فإن انقادوا للقبول فنَفْعه عائد إليهم، وإلا فضرره عائد عليهم، وعلى التقديرين فلا يخرج ﷺ من الرسالة والنبوة والتبليغ.

قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۢ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝١٠٨ ﴾

اعلم أن هذا الكلام أيضًا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام: إنما جمعتَ هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم. فإنه لا يبعد أن بعض المسلمين إذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار

غضبوا وشتموا آلهتهم على سبيل المعارضة، فنهى الله تعالى عن هذا العمل؛ لأنك متى شتمت آلهتهم غضبوا، فربما ذكروا الله تعالى بما لا ينبغي من القول؛ فلأجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال، وبالجملة: فهو تنبيه على أن خصمك إذا شافهك بجهل وسفاهة، لم يجز لك أن تقدم على مشافهته بما يجري مجرى كلامه؛ فإن ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة، وذلك لا يليق بالعقلاء.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في سبب نزول الآية وجوهًا: **الأول**: قال ابن عباس: لما نزل ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال المشركون: لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك!! فنزلت هذه الآية. **أقول**: لي هاهنا إشكالان: **الأول**: أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة، فكيف يمكن أن يقال: إن سبب نزول هذه الآية كذا وكذا. **الثاني**: أن الكفار كانوا مقرين بالإله تعالى، وكانوا يقولون: إنما حسنت عبادة الأصنام لتصير شفعاء لهم عند الله تعالى. وإذا كان كذلك، فكيف يعقل إقدامهم على شتم الله تعالى وسبه؟!

والقول الثاني في سبب نزول هذه الآية: قال السدي: لما قربت وفاة أبي طالب قالت قريش: ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا؛ فإنا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب: كان يمنعه فلما مات قتلوه. فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث مع جماعة إليه وقالوا له: (أنت كبيرنا) وخاطبوه بما أرادوا، فدعا محمدًا عليه الصلاة والسلام وقال: هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون منك أن تتركهم على دينهم، وأن يتركوك على دينك. فقال عليه الصلاة والسلام: «**قُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ**» فأبوا فقال أبو طالب: قل غير هذه الكلمة فإن قومك يكرهونها. فقال عليه الصلاة والسلام: «**مَا أَنَا بِالَّذِي أَقُول غَيرهَا حَتَّى يَأْتُوا بِالشَّمْسِ فَيَضَعُوهَا فِي يَدِي**» فقالوا له: اترك شتم آلهتنا وإلا شتمناك، ومن يأمرك بذلك!! (١) فذلك قوله تعالى: ﴿فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾.

واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مقرين بوجود الإله تعالى، فاستحال إقدامهم على شتم الإله بل هاهنا احتمالات: **أحدها**: أنه ربما كان بعضهم قائلاً بالدهر ونفي الصانع، فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة. **وثانيها**: أن الصحابة متى شتموا الأصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام، فالله تعالى أجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى كما في

---

(١) **إسناده ضعيف**: رواه الأصبهاني في (دلائل النبوة) (١/ ١٩٧)، حديث رقم (٢٦٥)، وقال: ذكر الواقدي حدثني معاذ بن محمد قال: سألت عاصم بن عمر بن قتادة، يعني عن خير الشعب... فذكره مطولاً.

والطبري في (تاريخه) (١/ ٥٤٥)، قال: حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال: حدثني محمد بن إسحاق قال: فحدثني يعقوب بن عتبة بن المغيرة بن الأخنس... فذكره مطولاً. وضعَّفه الألباني في (الضعيفة) (٩٠٩).

قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] وكقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧] وثالثها: أنه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد أن شيطانًا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة، ثم إنه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان بأنه إله محمد عليه الصلاة والسلام، فكان يشتم إله محمد بناء على هذا التأويل.

المسألة الثانية لقائل أن يقول: إن شتم الأصنام من أصول الطاعات، فكيف يحسن من الله تعالى أن ينهى عنها؟!

والجواب: أن هذا الشتم وإن كان طاعة إلا أنه إذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم، وجب الاحتراز منه، والأمر هاهنا كذلك؛ لأن هذا الشتم كان يستلزم إقدامهم على شتم الله وشتم رسوله، وعلى فتح باب السفاهة، وعلى تنفيرهم عن قبول الدين، وإدخال الغيظ والغضب في قلوبهم؛ فلكونه مستلزمًا لهذه المنكرات وقع النهي عنه.

المسألة الثالثة: قرأ الحسن: (فيسبوا الله عُدُوًّا) بضم العين وتشديد الواو، ويقال: عدا فلان عَدْوًا وعُدُوًّا وعدوانًا، وعدا، أي ظلم ظلمًا جاوز القدر. قال الزجاج: وعدوًا منصوب على المصدر؛ لأن المعنى فيعدوا عدوًا. قال: ويجوز أن يكون بإرادة اللام، والمعنى: فينسبوا الله للظلم.

المسألة الرابعة: قال الجبائي: دلت هذه الآية على أنه لا يجوز أن يفعل بالكفار ما يزدادون به بُعدًا عن الحق ونفورًا. إذ لو جاز أن يفعله لجاز أن يأمر به، وكان لا ينهى عما ذكرنا، وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء؛ كقوله لموسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] وذلك يبين بطلان مذهب المجبرة.

المسألة الخامسة: قالوا: هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يقبح إذا أدى إلى ارتكاب منكر، والنهي عن المنكر يقبح إذا أدى إلى زيادة منكر، وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب، وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين؛ لئلا يتشاغل بما لا فائدة له في المطلوب؛ لأن وصف الأوثان بأنها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في إلهيتها، فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها.

وأما قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ فاحتج أصحابنا بهذا على أنه تعالى هو الذي زَيَّن للكافر الكفر، وللمؤمن الإيمان، وللعاصي المعصية، وللمطيع الطاعة.

قال الكعبي: حمل الآية على هذا المعنى محال؛ لأنه تعالى هو الذي يقول: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥] ويقول: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] ثم إن القوم ذكروا في الجواب وجوهًا:

الأول: قال الجبائي: المراد زينا لكل أمة تقدمت ما أمرناهم به من قبول الحق والكعبي أيضًا ذكر عين هذا الجواب فقال: المراد أنه تعالى زَيَّن لهم ما ينبغي أن يعملوا وهم لا ينتهون.

الثاني: قال آخرون: المراد: زينا لكل أمة من أمم الكفار سوء عملهم، أي خليناهم وشأنهم وأمهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم.

والثالث: أمهلنا الشيطان حتى زين لهم.

والرابع: زيناه في زعمهم وقولهم: إن الله أمرنا بهذا وزينه لنا. هذا مجموع التأويلات المذكورة في هذه الآية، والكل ضعيف؛ وذلك لأن الدليل العقلي القاطع دل على صحة ما أشعر به ظاهر هذا النص؛ وذلك لأنا بينا غير مرة أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي، وبينا أن تلك الداعية لا بد وأن تكون بخلق الله تعالى، ولا معنى لتلك الداعية إلا علمه واعتقاده أو ظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد، ومصلحة راجحة، وإذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى، وتلك الداعية لا معنى لها إلا كونه معتقدًا لاشتمال ذلك الفعل على النفع الزائد، والمصلحة الراجحة. ثبت أنه يمتنع أن يصدر عن العبد فعل ولا قول ولا حركة ولا سكون، إلا إذا زين الله تعالى ذلك الفعل في قلبه وضميره واعتقاده، وأيضًا الإنسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرًا وجهلاً، والعلم بذلك ضروري، بل إنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانًا وعلمًا وصدقًا وحقًا، فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل.

الثاني: ثم إنا ننقل الكلام إلى أنه لمَ اختار ذلك الجهل السابق؟ فإن كان ذلك لسابقة جهل آخر فقد لزم أن يستمر ذلك إلى ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال، ولما كان ذلك باطلاً وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء، وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيمانًا وحقًا وعلمًا وصدقا، فثبت أنه يستحيل من الكافر اختيار الجهل والكفر إلا إذا زين الله تعالى ذلك الجهل في قلبه. فثبت بهذين البرهانين القاطعين القطعيين أن الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا محيد عنه، وإذا كان الأمر كذلك، فقد بطلت التأويلات المذكورة بأسرها؛ لأن المصير إلى التأويل إنما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره. أما لما قام الدليل على أنه لا يمكن العدول عن الظاهر، فقد سقطت هذه التكليفات بأسرها، والله أعلم. وأيضًا: فقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ بعد قوله: ﴿فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ مُشعر بأن إقدامهم على ذلك المنكر إنما كان بتزيين الله تعالى، فأما أن يُحمل ذلك على أنه تعالى زيَّن الأعمال الصالحة في قلوب الأمم، فهذا كلام منقطع عما قبله، وأيضًا: فقوله: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ يتناول الأمم الكافرة والمؤمنة، فتخصيص هذا الكلام بالأمة المؤمنة ترك لظاهر العموم، وأما سائر التأويلات فقد ذكرها صاحب (الكشاف) وسقوطها لا يخفى، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ فالمقصود منه أن أمرهم مفوض إلى الله تعالى، وأن الله تعالى عالم بأحوالهم، مُطلع على ضمائرهم، ورجوعهم يوم القيامة إلى الله فيجازي كل أحد بمقتضى عمله إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر.

قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ ۖ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته، وهي قولهم: إن هذا القرآن إنما جئتنا به لأنك تدارس العلماء، وتُباحث الأقوام الذين عرفوا التوراة والإنجيل، ثم تجمع هذه السور وهذه الآيات بهذا الطريق. ثم إنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بما سبق. وهذه الآية مشتملة على شبهة أخرى وهي قولهم له: إن هذا القرآن كيفما كان أمره، فليس من جنس المعجزات ألبتة، ولو أنك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة ظاهرة، لآمنا بك!! وحلفوا على ذلك وبالغوا في تأكيد ذلك الحلف، فالمقصود من هذه الآية تقرير هذه الشبهة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي: إنما سُمي اليمين بالقسم لأن اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذي يخبر به الإنسان: إما مثبتًا للشيء، وإما نافيًا، ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر إلى طريق به يتوسل إلى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب، وذلك هو الحلف، ولما كانت الحاجة إلى ذكر الحلف إنما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر إلى مصدق به ومكذب به، سموا الحلف بالقسم، وبنوا تلك الصيغة على (أفعل) فقالوا: أقسم فلان يُقسم إقسامًا: وأرادوا أنه أكد القسم الذي اختاره، وأحال الصدق إلى القسم الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين.

المسألة الثانية: ذكروا في سبب النزول وجوهًا:

الأول: قالوا: لما نزل قوله تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤] أقسم المشركون بالله لئن جاءتهم آية ليؤمنُن بها. فنزلت هذه الآية.

الثاني: قال محمد بن كعب القرظي: إن المشركين قالوا للنبي ﷺ: تخبرنا أن موسى ضَرَب الحجر بالعصا فانفجر الماء، وأن عيسى أحيا الميت، وأن صالحًا أخرج الناقة من الجبل، فأتنا أيضًا أنت بآية لنصدقك!! فقال عليه الصلاة والسلام: «مَا الذي تُحِبُّون؟» فقالوا: أن تجعل لنا الصفا ذهبا، وحلفوا لئن فعل ليتبعونه أجمعون، فقام عليه الصلاة والسلام يدعو، فجاءه جبريل عليه السلام فقال: إن شئت كان ذلك، ولئن كان فلم يصدقوا عنده ليعذبنهم، وإن تركوا تاب على بعضهم. فقال ﷺ: «بَل يَتوب على بَعْضِهِم» فأنزل الله تعالى هذه الآية.

المسألة الثالثة: ذكروا في تفسير قوله: ﴿جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ وجوهًا: قال الكلبي ومقاتل: إذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه. وقال الزجاج: بالغوا في الأيمان. وقوله: ﴿لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ﴾ اختلفوا في المراد بهذه الآية: فقيل: ما روينا من جعل الصفا ذهبًا، وقيل: هي الأشياء المذكورة

في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: ٩٠] وقيل: إن النبي ﷺ كان يخبرهم بأن عذاب الاستئصال كان ينزل بالأمم المتقدمين الذين كذبوا أنبياءهم، فالمشركون طلبوا مثلها.

وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ ذكروا في تفسير لفظة ﴿عِندَ﴾ وجوهًا: فيحتمل أن يكون المعنى أنه تعالى هو المختص بالقدرة على أمثال هذه الآيات دون غيره، لأن المعجزات الدالة على النبوات شرطها أن لا يقدر على تحصيلها أحد إلا الله سبحانه وتعالى؛ ويُحتمل أن يكون المراد بالعندية أن العلم بأن إحداث هذه المعجزات هل يقتضي إقدام هؤلاء الكفار على الإيمان أم لا لِيس إلا عند الله؟ ولفظ العندية بهذا المعنى كما في قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ [الأنعام: ٥٩] ويحتمل أن يكون المراد أنها وإن كانت في الحال معدومة؛ إلا أنه تعالى متى شاء إحداثها أحدثها، فهي جارية مجرى الأشياء الموضوعة عند الله يُظهرها متى شاء، وليس لكم أن تتحكموا في طلبها، ولفظ ﴿عِندَ﴾ بهذا المعنى هنا كما في قوله: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحجر: ٢١].

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ قال أبو علي: (ما) استفهام وفاعل (يُشعركم) ضمير (ما) والمعنى: وما يدريكم إيمانهم؟ فحَذْف المفعول، وحذف المفعول كثير. والتقدير: وما يدريكم إيمانهم، أي بتقدير أن تجيئهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون.

وقوله: ﴿أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (إنها) بكسر الهمزة على الاستئناف، وهي القراءة الجيدة، والتقدير: أن الكلام تم عند قوله: (وما يُشعركم) أي وما يشعركم ما يكون منهم. ثم ابتدأ فقال: ﴿أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

قال سيبويه: سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في (أنَّ) وقلت: لِمَ لا يجوز أن يكون التقدير: ما يدريك أنه لا يفعل؟ فقال الخليل: إنه لا يحسن ذلك ههنا لأنه لو قال: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ﴾ بالفتح لصار ذلك عذرًا لهم. هذا كلام الخليل. وتفسيره إنما يظهر بالمثال: فإذا اتخذتَ ضيافة وطلبتَ من رئيس البلد أن يحضر فلم يحضر، فقيل لك: لو ذهبتَ أنت بنفسك إليه لحضر. فإذا قلت: وما يشعركم أني لو ذهبت إليه لحضر؟ كان المعنى: أني لو ذهبت إليه بنفسي فإنه لا يحضر أيضًا. فكذا هاهنا قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ معناه أنها إذا جاءت آمنوا. وذلك يوجب مجيء هذه الآيات، ويصير هذا الكلام عذرًا للكفار في طلب الآيات، والمقصود من الآية دفع حجتهم في طلب الآيات، فهذا تقرير كلام الخليل. وقرأ الباقون من القراء (أنها) بالفتح، وفي تفسيره وجوه:

الأول: قال الخليل: (أنَّ) بمعنى (لعل) تقول العرب: ائت السوق أنك تشتري لنا شيئًا أي لعلك، فكأنه تعالى قال: (لعلها إذا جاءت لا يؤمنون) قال الواحدي: (أن) بمعنى لعل كثير في كلامهم: قال الشاعر:

أرينـي جـوادًا مـات هـولاً لأنـنـي أرى ما تريني أو بخيلاً مخلدا[١]

وقال آخر:

هَـلْ أنـتُـمْ عَـاجِـلُـون بِـنـا لأنَّـا نَرى العَرَصاتِ أو أثَرَ الخِيامِ[٢]

وقال عدي بن حاتم:

أعـاذِلَ مـا يُـدريـكِ أنَّ مَـنِـيَّـتـي إلى ساعَةٍ في اليَوم أو في ضُحى غَدِ[٣]

وقال الواحدي: وفُسر علي (لعل منيتي) روى صاحب (الكشاف) أيضًا في هذا المعنى قول امرئ القيس:

عوجا عَلى الطَّلَلِ المَحيلِ لِأَنَّنا نَبكي الدِيارَ كَما بَكى اِبنُ خِذامِ[٤]

قال صاحب (الكشاف) ويقوي هذا الوجه قراءة أُبي: (لعلها إذا جاءتهم لا يؤمنون).

الوجه الثاني في هذه القراءة: أن تجعل ﴿لَا﴾ صلة ومثله ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢] معناه أن تسجد، وكذلك قوله: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥] أي يرجعون، فكذا ههنا التقدير: وما يُشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون، والمعنى: أنها لو جاءت لم يؤمنوا. قال الزجاج، وهذا الوجه ضعيف لأن ما كان لغوا يكون لغوًا على جميع التقديرات، ومن قرأ (إنها) بالكسر فكلمة (لا) في هذه القراءة ليست بلغو، فثبت أنه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغوًا. قال أبو علي الفارسي: لمَ لا يجوز أن يكون لغوًا على أحد التقديرين، ويكون مفيدًا على التقدير الثاني؟ واختلف القراء أيضًا في قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فقرأ بعضهم بالياء، وهو الوجه لأن قوله: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ﴾ إنما يراد به قوم مخصوصون، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ﴾ وليس كل الناس بهذا الوصف، والمعنى وما يُشعركم أيها المؤمنون لعلهم إذا جاءتهم الآية التي اقترحوها لم يؤمنوا. فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر بالتاء، وهو على الانصراف من الغيبة إلى الخطاب، والمراد بالمخاطبين في (تؤمنون) هم

---

(١) البيت لحاتم الطائي وفيه (مات هزلا لعلني....). وحاتم الطائي هو: حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني، أبو عدي. (٤٦ ق. ه - ٥٧٧م). شاعر جاهلي، فارس جواد يُضرب المثل بجوده، كان من أهل نجد، وزار الشام فتزوج من ماوية بنت حُجر الغسانية، ومات في عوارض (جبل في بلاد طيء).

(٢) البيت للفرزدق وتقدمت ترجمته، وهو هكذا:

ألَسـتُـم عـائِـجـيـنَ بِـنـا لَـعَـنّـا نَرى العَرَصاتِ أَو أَثَرَ الخِيامِ

(٣) البيت ضمن البحر الطويل ووجدته للشاعر عدي بن زيد، وهو عدي بن زيد بن حمّاد بن زيد العبادي التميمي. (٣٦ ق. هـ - ٥٨٧م)، شاعر من دهاة الجاهليين، كان قرويًا من أهل الحيرة، فصيحًا، يحسن العربية والفارسية، والرمي بالنشاب، وهو أول من كتب العربية في ديوان كسرى، الذي جعله ترجمانًا بينه وبين العرب، فسكن المدائن، ولما مات كسرى وولي الحكم هرمز أعلىَ شأنه ووجَّهه رسولاً إلى ملك الروم طيباريوس الثاني في القسطنطينية، فزار بلاد الشام، ثم تزوج هندًا بنت النعمان. وشى به أعداء له إلى النعمان بما أوغر صدره فسجنه وقتله في سجنه بالحيرة.

(٤) امرؤ القيس تقدمت ترجمته.

الغائبون المُقْسمون الذين أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون. وذهب مجاهد وابن زيد إلى أن الخطاب في قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ للكفار الذين أقسموا. قال مجاهد: وما يدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت وهذا يقوي قراءة من قرأ (تؤمنون) بالتاء. على ما ذكرنا أو لاً: الخطاب في قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ للكفار الذين أقسموا. وعلى ما ذكرنا ثانيًا: الخطاب في قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ للمؤمنين، وذلك لأنهم تمنوا نزول الآية ليؤمن المشركون، وهو الوجه، كأنه قيل للمؤمنين: تتمنون ذلك وما يدريكم أنهم يؤمنون؟

المسألة الرابعة: حاصل الكلام أن القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية، وحلفوا أنها لو ظهرت لآمنوا، فبيَّن الله تعالى أنهم وإن حلفوا على ذلك، إلا أنه تعالى عالم بأنها لو ظهرت لم يؤمنوا، وإذا كان الأمر كذلك لم يجب في الحكمة إجابتهم إلى هذا المطلوب.

قال الجبائي والقاضي: هذه الآية تدل على أحكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال.

الحكم الأول: أنها تدل على أنه لو كان في المعلوم لطف يؤمنون عنده، لفَعَله لا محالة، إذ لو جاز أن لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة؛ لأنه إذا كان تعالى لا يجيبهم إلى مطلوبهم سواء آمنوا أو لم يؤمنوا، لم يكن تعليق ترك الإجابة بأنهم لا يؤمنون عنده منتظمًا مستقيمًا. فهذه الآية تدل على أنه تعالى يجب عليه أن يفعل كل ما هو في مقدوره من الألطاف والحكمة.

الحكم الثاني: أن هذا الكلام إنما يستقيم لو كان لإظهار هذه المعجزات أثر في حملهم على الإيمان، وعلى قول المجبرة ذلك باطل؛ لأن عندهم الإيمان إنما يحصل بخلق الله تعالى، فإذا خلقه حصل، وإذا لم يخلقه لم يحصل، ولطفه في الحقيقة باق، فلم يكن لفعل الإلطاف أثر في حمل المكلف على الطاعات.

وأقول: هذا الذي قاله القاضي غير لازم. **أما الأول**: فلأن القوم قالوا: لو جئتنا يا محمد بآية لآمنا بك، فهذا الكلام في الحقيقة مشتمل على مقدمتين: إحداهما: أنك لو جئتنا بهذه المعجزات لآمنا بك. والثانية: أنه متى كان الأمر كذلك وجب عليك أن تأتينا بها، والله تعالى كَذَّبهم في المقام الأول، وبَيَّن أنه تعالى وإن أظهرها لهم فهم لا يؤمنون، ولم يتعرض البتة للمقام الثاني، ولكنه في الحقيقة باقٍ.

فإن لقائل أن يقول: هب أنهم لا يؤمنون عند إظهار تلك المعجزات، فلمَ لم يجب على الله تعالى إظهارها؟ اللهم إلا إذا ثبت قبل هذا البحث أن اللطف واجب على الله تعالى، فحينئذٍ يحصل هذا المطلوب من هذه الآية، إلا أن القاضي جعل هذه الآية دليلاً على وجوب اللطف، فثبت أن كلامه ضعيف.

وأما البحث الثاني: - وهو قوله: (إذا كان الكل بخلق الله تعالى لم يكن لهذه الألطاف أثر فيه)، فنقول: الذي نقول به: إن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي، والعلم بحصول هذا اللطف أحد أجزاء الداعي، وعلى هذا التقدير فيكون لهذا اللطف أثر في حصول الفعل.

قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾

هذا أيضًا من الآيات الدالة على قولنا: (إن الكفر والإيمان بقضاء الله وقدره)، والتقلب والقلب واحد، وهو تحويل الشيء عن وجهه، ومعنى تقليب الأفئدة والأبصار: هو أنه إذا جاءتهم الآيات القاهرة التي اقترحوها وعرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول، إلا أنه تعالى إذا قلب قلوبهم وأبصارهم عن ذلك الوجه الصحيح، بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الآيات.

والمقصود من هذه الآية تقرير ما ذكرناه في الآية الأولى من أن تلك الآيات القاهرة لو جاءتهم، لما آمنوا بها ولما انتفعوا بظهورها ألبتة.

أجاب الجبائي عنه بأن قال: المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها؛ لنعذبهم كما لم يأمنوا به أول مرة في دار الدنيا.

وأجاب الكعبي عنه: بأن المراد من قوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ بأنا لا نفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والألطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم.

وأجاب القاضي: بأن المراد: ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي قد ظهرت، فلا تجدهم يؤمنون بها آخرًا كما لم يؤمنوا بها أولاً.

واعلم أن كل هذه الوجوه في غاية الضعف، وليس لأحد أن يعيبنا، فيقول: إنكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع، فإنا نقول: إن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات آيات الجزاء، فهم يكررونها في كل آية، فنحن أيضًا نكرر الجواب عنها في كل آية، فنقول: قد بينا أن القدرة الأصلية صالحة للضدين وللطرفين على السوية، فإذا لم ينضم إلى تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان، فإذا انضمت الداعية المرجحة إما إلى جانب الفعل أو إلى جانب الترك، ظهر الرجحان، وتلك الداعية ليست إلا من الله تعالى قطعًا للتسلسل. وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة اليقينية التي لا يشك فيها العاقل، وهذا هو المراد من قوله ﷺ: «**قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ**»(١) فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك، فإن حصل في القلب داعي الفعل ترجح جانب الفعل، وإن حصل فيه داعي الترك ترجح جانب الترك، وهاتان الداعيتان لما كانتا لا تحصلان إلا بإيجاد الله وتخليقه وتكوينه، عبر عنهما بأصبعي الرحمن، والسبب في حسن هذه الاستعارة أن الشيء

(١) **إسناده صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٤/ ٤٤٨)، حديث رقم (٢١٤٠)، وقال: هذا حديث حسن. والحاكم في (المستدرك) (١/ ٧٠٧)، حديث رقم (١٩٢٧)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ١١٢)، حديث رقم (١٢١٢٨)، جميعًا من طريق أبي معاوية . . . به، وابن أبي عاصم في (السنة) (١/ ١٥١)، حديث رقم (٢٢٥)، والبخاري في (الأدب المفرد) (١/ ٢٣٧)، حديث رقم (٦٨٣) من طريق عن الأعمش . . . به.

الذي يحصل بين أصبعي الإنسان يكون كامل القدرة عليه : فإن شاء أمسكه وإن شاء أسقطه، فهاهنا أيضًا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين، وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى، والقلب مسخر لهاتين الداعيتين؛ فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة، وكان عليه الصلاة والسلام يقول : «يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ»(١). والمراد من قوله مقلب القلوب أن الله تعالى يقلبه تارة من داعي الخير إلى داعي الشر، وبالعكس.

إذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى : ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم، فلا حاجة ألبتة إلى ما ذكروه من التأويلات المستكرهة. وإنما قَدَّم الله تعالى ذكر تقليب الأفئدة على تقليب الأبصار؛ لأن موضع الدواعي والصوارف هو القلب، فإذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر إليه شاء أم أبى، وإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف البصر عنه، فهو وإن كان يبصره في الظاهر إلا أنه لا يصير ذلك الإبصار سببًا للوقوف على الفوائد المطلوبة، وهذا هو المراد من قوله تعالى : ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: ٢٥] فلما كان المعدن هو القلب، وأما السمع والبصر فهما آلتان للقلب، كانا لا محالة تابعين لأحوال القلب؛ فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب القلوب في هذه الآية، ثم أتبعه بذكر تقليب البصر، وفي الآية الأخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الِكنان في القلب ثم أتبعه بذكر السمع. فهذا هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القرآن، فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التي ذكروها؟ **ولنرجع إلى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول :** أما الوجه الذي ذكره الجبائي فمدفوع لأن الله تعالى قال : ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ ثم عطف عليه فقال : ﴿وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ ولا شك أن قوله : ﴿وَنَذَرُهُمْ﴾ إنما يحصل في الدنيا، فلو قلنا : المراد من قوله : ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ إنما يحصل في الآخرة، كان هذا سوءًا للنظم في كلام الله تعالى حيث قَدَّم المؤخر وأَخَّر المقدم من غير فائدة. وأما الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف أيضًا لأنه إنما استحق الحرمان من تلك الألطاف والفوائد بسبب إقدامه على الكفر، فهو الذي أوقع نفسه في ذلك الحرمان والخدلان، فكيف تحسن إضافته إلى الله تعالى في قوله تعالى : ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾؟!

وأما الوجه الثاني الذي ذكره القاضي فبعيد أيضًا؛ لأن المراد من قوله : ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ تقليب القلب من حالة إلى حالة ونقله من صفة إلى صفة. وعلى ما يقوله القاضي فليس الأمر كذلك بل القلب باقٍ على حالة واحدة، إلا أنه تعالى أدخل التقليب والتبديل في الدلائل. فثبت أن الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة بالكلية.

---

(١) انظر سابقه.

أما قوله تعالى: ﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ فقال الواحدي فيه وجهان:

الوجه الأول: دخلت الكاف على محذوف تقديره: فلا يؤمنون بهذه الآيات كما لم يؤمنوا بظهور الآيات، أول مرة أتتهم الآيات مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات، والتقدير: فلا يؤمنون في المرة الثانية من ظهور الآيات كما لم يؤمنوا به في المرة الأولى، وأما الكناية في ﴿بِهِۦ﴾ فيجوز أن تكون عائدة إلى القرآن، أو إلى محمد عليه الصلاة والسلام، أو إلى ما طلبوا من الآيات.

الوجه الثاني: قال بعضهم: الكاف في قوله: ﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِۦ﴾ بمعنى الجزاء، ومعنى الآية: ونقلب أفئدتهم وأبصارهم عقوبة لهم على تركهم الإيمان في المرة الأولى. يعني كما لم يؤمنوا به أول مرة، فكذلك نقلب أفئدتهم وأبصارهم في المرة الثانية، وعلى هذا الوجه فليس في الآية محذوف، ولا حاجة فيها إلى الإضمار.

وأما قوله تعالى: ﴿وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ فالجبائي قال: ﴿وَنَذَرُهُمْ﴾ أي: لا نحول بينهم وبين اختيارهم، ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك وغيره، لكنا نمهلهم، فإن أقاموا على طغيانهم فذلك من قِبلهم، وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم، وقال أصحابنا: معناه: إنا نقلب أفئدتهم من الحق إلى الباطل، ونتركهم في ذلك الطغيان، وفي ذلك الضلال والعمه.

ولقائل أن يقول للجبائي: إنك تقول: إن إله العالم ما أراد بعبيده إلا الخير والرحمة، فلمَ ترك هذا المسكين حتى عمه في طغيانه؟ ولمَ لا يخلصه عنه على سبيل الإلجاء والقهر؟ أقصى ما في الباب أنه إن فعل به ذلك لم يكن مستحقًّا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط، ولكن يَسْلم من العقاب، أما إذا تركه في ذلك العمه مع علمه بأنه يموت عليه، فإنه لا يحصل استحقاق الثواب، ويحصل له العقاب العظيم الدائم، فالمفسدة الحاصلة عند خلق الإيمان فيه على سبيل الإلجاء مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب، أما المفسدة الحاصلة عند إبقائه على ذلك العمه والطغيان حتى يموت عليه - فهي فوت استحقاق الثواب مع استحقاق العقاب الشديد، والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد وأن يرجح الجانب الذي هو أكثر صلاحًا وأقل فسادًا، فَعلِمنا أن إبقاء ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان يقدح في أنه لا يريد به إلا الخير والإحسان.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴿١١١﴾﴾

اعلم أنه تعالى بَيَّن في هذه الآية تفصيل ما ذكره على سبيل الإجمال بقوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فبيَّن أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من إنزال الملائكة وإحياء الموتى حتى

كلموهم، بل لو زاد في ذلك ما لا يبلغه اقتراحهم بأن يحشر عليهم كل شيء قبلاً، ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله. **وفي الآية مسائل:**

المسألة الأولى: قال ابن عباس: المستهزئون بالقرآن كانوا خمسة: الوليد بن المغيرة المخزومي والعاصي بن وائل السهمي، والأسود بن عبد يغوث الزهري، والأسود بن المطلب، والحارث بن حنظلة، ثم إنهم أتوا الرسول ﷺ في رهط من أهل مكة، وقالوا له: أرنا الملائكة يشهدوا بأنك رسول الله، أو ابعث لنا بعض موتانا حتى نسألهم أحق ما تقوله أم باطل؟ أو ائتنا بالله والملائكة قبيلاً -أي كفيلاً على ما تدعيه-، فنزلت هذه الآية. وقد ذكرنا مرارًا أنهم لما اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بأن هذه الآية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلاً صعبًا، فأما على الوجه الذي قررناه وهو أن المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لو جاءتهم آية لآمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام، فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانًا لكذبهم، وأنه لا فائدة في إنزال الآيات بعد الآيات وإظهار المعجزات بعد المعجزات، بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليتميز الصادق عن الكاذب، فأما الزيادة عليها فتحكُّم محض ولا حاجة إليه، وإلا فلهم أن يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة، وبعد الثالثة رابعة، ويلزم أن لا تستقر الحجة وأن لا ينتهي الأمر إلى مقطع ومفصل، وذلك يوجب سد باب النبوات.

المسألة الثانية: قرأ نافع وابن عامر (قِبَلًا) هاهنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي بالضم فيهما في السورتين، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو هاهنا وفي الكهف بالكسر، قال الواحدي: قال أبو زيد: يقال: لقيت فلانًا قبلاً ومقابلة وقبلاً وقبلاً وقبيلاً كله واحد. وهو المواجهة. قال الواحدي: فعلى قول أبي زيد المعنى في القراءتين واحد وإن اختلف اللفظان، ومن الناس من أثبت بين اللفظين تفاوتًا في المعنى، فقال أما من قرأ (قِبَلًا) بكسر القاف وفتح الباء، فقال أبو عبيدة والفراء والزجاج: معناه عِيانًا، يقال: لقيته قِبلاً أي معاينة، وروي عن أبي ذر قال: قلت للنبي ﷺ: أكان آدم نبيًا؟ قال: «**نعم كَانَ نَبِيًا كَلِمَةُ اللهِ تَعَالَى قِبلًا**»[1] وأما من قرأ (قُبُلًا) فله ثلاثة أوجه. أحدها: أن يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل، يقال: قبلت بالرجل أقبل قبالة أي كفلت به. ويكون المعنى: لو حُشر عليهم كل شيء وكفلوا بصحة ما يقول لما آمنوا، وموضع الإعجاز فيه أن الأشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه أحمد في (مسنده) (٥/ ١٧٨)، حديث رقم (٢١٥٨٦)، قال: حدثنا وكيع حدثنا المسعودي... به مطولاً، وهناد في (الزهد) (٢/ ٥١٦)، حديث رقم (١٠٦٥) قال: حدثنا محمد بن عبيد حدثنا المسعودي... به، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٦٥)، حديث رقم (٤٧٨) قال: حدثنا المسعودي... به، وفي إسناده المسعودي اختلط بآخره، وأبو عمر ويقال أبو عمر الشامي ضعيف، وعبيد بن الخشخاشي لين وفي (تهذيب التهذيب) (٧/ ٦٥)، قال البخاري: لم يذكر سماعًا من أبي ذر وضَعَّفه الدارقطني. ا.هـ.

ما لا ينطق، فإذا أنطق الله الكل وأطبقوا على قبول هذه الكفالة، كان ذلك من أعظم المعجزات. وثانيها: أن يكون (قُبُلًا) جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى: وحشرنا عليهم كل شيء قبيلاً قبيلاً، وموضع الإعجاز فيه هو حشرها بعد موتها، ثم إنها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة في موقف واحد. وثالثها: أن يكون (قُبُلًا) بمعنى قِبَلاً، أي مواجهة ومعاينة كما فسره أبو زيد.

أما قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: المراد من الآية أنه تعالى لو أظهر جميع تلك الأشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار، فإنهم لا يؤمنون إلا أن يشاء الله إيمانهم. **قال أصحابنا**: فلما لم يؤمنوا دل ذلك الدليل على أنه تعالى ما شاء منهم الإيمان، وهذا نص في المسألة. **قالت المعتزلة**: دل الدليل على أنه تعالى أراد الإيمان من جميع الكفار. والجبائي ذكر الوجوه المشهورة التي لهم في هذه المسألة. أولها: أنه تعالى لو لم يُرد منهم الإيمان لما وجب عليهم الإيمان كما لو لم يأمرهم لم يجب عليهم. وثانيها: لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعًا لله بفعل الكفر؛ لأنه لا معنى للطاعة إلا بفعل المراد. وثالثها: لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به. ورابعها: لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أنه يأمرنا بأن نريد منهم الكفر. قالوا: فثبت بهذه الدلائل أنه تعالى ما شاء إلا الإيمان منهم، وظاهر هذه الآية يقتضي أنه تعالى ما شاء الإيمان منهم، والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب التوفيق، وطريقه أن نقول: إنه تعالى شاء من الكل الإيمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار، وأنه تعالى ما شاء منهم الإيمان الحاصل على سبيل الإلجاء والقهر، وبهذا الطريق زال الإشكال.

واعلم أن هذا الكلام أيضًا ضعيف من وجوه: الأول: أن الإيمان الذي سموه بالإيمان الاختياري إن عنوا به أن قدرته صالحة للإيمان والكفر على السوية، ثم إنه يصدر عنها الإيمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لإرادة مميزة، فهذا قول برجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال، وأيضًا فبتقدير أن يكون ذلك معقولاً في الجملة إلا أن حصول ذلك الإيمان لا يكون منه، بل يكون حادثًا لا لسبب ولا مؤثر أصلا لأن الحاصل هناك ليس إلا القدرة، وهي بالنسبة إلى الضدين على السوية، ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لأحد الطرفين على الآخر بالوقوع والرجحان، ثم إن أحد الطرفين قد حصل بنفسه، فهذا لا يكون صادرًا منه بل يكون صادرًا لا عن سبب البتة، وذلك يُبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر أصلاً، ولا يقوله عاقل، وإما أن يكون هذا الذي سموه بالإيمان الاختياري هو أن قدرته وإن كانت صالحة للضدين إلا أنها لا تصير مصدرًا للإيمان إلا إذا انضم إلى تلك القدرة حصول داعية الإيمان، كان هذا قولاً بأن مصدر الإيمان هو مجموع القدرة مع الداعي، وذلك المجموع موجب للإيمان، فذلك هو عين ما يسمونه بالجبر وأنتم تنكرونه.

فثبت أن هذا الذي سموه بالإيمان الاختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم، وقد عرفت أن هذا الكلام في غاية القوة.

والوجه الثاني: سَلَّمنا أن الإيمان الاختياري مميز عن الإيمان الحاصل بتكوين الله تعالى، إلا أنا نقول: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ﴾ وكذا وكذا ما كانوا ليؤمنوا، معناه: ما كانوا ليؤمنوا إيمانًا اختياريًا، بدليل أن عند ظهور هذه الأشياء لا يبعد أن يؤمنوا إيمانًا على سبيل الإلجاء والقهر. فثبت أن قوله: ﴿مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟﴾ المراد: ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار، ثم استثنى عنه فقال: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ والمستثنى يجب أن يكون من جنس المستثنى عنه. والإيمان الحاصل بالإلجاء والقهر ليس من جنس الإيمان الاختياري، فثبت أنه لا يجوز أن يقال: المراد بقولنا: إلا أن يشاء الله: الإيمان الاضطراري، بل يجب أن يكون المراد منه الإيمان الاختياري، وحينئذٍ يتوجه دليل أصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية.

المسألة الثانية: قال الجبائي: قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ يدل على حدوث مشيئة الله تعالى؛ لأنها لو كانت قديمة لم يجز أن يقال ذلك، كما لا يقال: لا يذهب زيد إلى البصرة إلا أن يوحد الله تعالى. وتقريره: أنا إذا قلنا: لا يكون كذلك إلا أن يشاء الله، فهذا يقتضي تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة، فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديمًا، ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط، فيلزم كون الجزاء قديمًا، والحس دل على أنه محدث فوجب كون الشرط حادثًا، وإذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة. هذا تقرير هذا الكلام.

والجواب: أن المشيئة وإن كانت قديمة إلا أن تعلقها بإحداث ذلك المحدث في الحال إضافة حادثة، وهذا القدر يكفي لصحة هذ الكلام، ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ قال أصحابنا: المراد، يجهلون بأن الكل من الله وبقضائه وقدره. وقالت المعتزلة: المراد، أنهم جهلوا أنهم يبقون كفارًا عند ظهور الآيات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها وكان أكثرهم يظنون ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ منسوق على شيء، وفي تعيين ذلك الشيء قولان: **الأول**: أنه منسوق على قوله: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨] أي كما فعلنا ذلك ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ﴾. **الثاني**: معناه: جعلنا لك عدوًّا كما جعلنا لمن قبلك من الأنبياء فيكون قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ عطفًا على معنى ما تقدم من الكلام؛ لأن ما تقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء.

المسألة الثانية: ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا﴾ أنه تعالى هو الذي جعل أولئك الأعداء أعداء للنبي ﷺ، ولا شك أن تلك العداوة معصية وكفر، فهذا يقتضي أن خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر هو الله تعالى، أجاب الجبائي عنه بأن المراد بهذا الجعل الحكم والبيان، فإن الرجل إذا حكم بكفر إنسان قيل: إنه كَفَّره، وإذا أخبر عن عدالته قيل: إنه عَدَّله، فكذا هاهنا أنه تعالى لما بيَّن للرسول عليه الصلاة والسلام كونهم أعداء له، لا جرم قال إنه جعلهم أعداء له. وأجاب أبو بكر الأصم عنه بأنه تعالى لما أرسل محمدًا ﷺ إلى العالمين وخصه بتلك المعجزة، حسدوه، وصار ذلك الحسد سببًا للعداوة القوية؛ فلهذا التأويل قال إنه تعالى جعلهم أعداء له، ونظيره قول المتنبي:

فَأَنتَ الَّذي صَيَّرتَهُم لِيَ حُسَّدا

وأجاب الكعبي عنه بأنه تعالى أَمَر الأنبياء بعداوتهم وأعلمهم كونهم أعداء لهم، وذلك يقتضي صيرورتهم أعداء للأنبياء؛ لأن العداوة لا تحصل إلا من الجانبين، فلهذا الوجه جاز أن يقال: إنه تعالى جعلهم أعداء للأنبياء عليهم السلام.

واعلم أن هذه الأجوبة ضعيفة جدًّا لما بينا أن الأفعال مستندة إلى الدواعي، وهي حادثة من قِبل الله تعالى، ومتى كان الأمر كذلك فقد صح مذهبنا.

ثم هاهنا بحث آخر: وهو أن العداوة والصداقة يمتنع أن تحصل باختيار الإنسان، فإن الرجل قد يبلغ في عداوة غيره إلى حيث لا يقدر البتة على إزالة تلك الحالة عن قلبه، بل قد لا يقدر على إخفاء آثار تلك العداوة، ولو أتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه، ولو كان حصول العداوة والصداقة في القلب باختيار الإنسان لوجب أن يكون الإنسان متمكنًا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد، وكيف لا نقول ذلك والشعراء عرفوا أن ذلك خارج عن الوسع؟ قال المتنبي:

يُرادُ مِنَ القَلبِ نِسيانُكُم وَتَأبى الطِّباعُ عَلى الناقِلِ[1]

والعاشق الذي يشتد عشقه قد يحتال بجميع الحيل في إزالة عشقه ولا يقدر عليه، ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لَمَا عجز عن إزالته.

المسألة الثالثة: النصب في قوله: ﴿شَيَٰطِينَ﴾ فيه وجهان: الأول: أنه منصوب على البدل من قوله: (عدوًّا). والثاني: أن يكون قوله ﴿عَدُوًّا﴾ منصوبًا على أنه مفعول ثانٍ، والتقدير: وكذلك جعلنا شياطين الإنس والجن أعداء الأنبياء.

المسألة الرابعة: اختلفوا في معنى شياطين الإنس والجن على قولين: الأول: أن المعنى مردة الإنس والجن، والشيطان: كل عاتٍ متمرد من الإنس والجن. وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة، وهؤلاء قالوا: إن من الجن شياطين، ومن الإنس شياطين، وإن

---

(١) المتنبي تقدمت ترجمته.

الشيطان من الجن إذا أعياه المؤمن ذهب إلى متمرد من الإنس، وهو شيطان الإنس فأغراه بالمؤمن ليفتنه، والدليل عليه ما روي عن النبي ﷺ أنه قال لأبي ذر: «**هَلْ تَعَوَّذْت بِاَللَّهِ مِنْ شَرّ شَيَاطِين الْإِنْس وَالْجِنّ؟**» قال: قلت: وهل للإنس من شياطين؟! قال: «**نَعَمْ، شَرّ مِنْ شَيَاطِين الْجِنّ**»(١).

والقول الثاني: أن الجميع من ولد إبليس إلا أنه جعل ولده قسمين، فأرسل أحد القسمين إلى وسوسة الإنس. والقسم الثاني إلى وسوسة الجن، فالفريقان شياطين الإنس والجن.

ومن الناس من قال: القول الأول أَوْلى لأن المقصود من الآية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الأعداء وهم الشياطين، ومنهم من يقول: القول الثاني أَوْلى، لأن لفظ الآية يقتضي إضافة الشياطين إلى الإنس والجن، والإضافة تقتضي المغايرة، وعلى هذا التقدير: فالشياطين نوع مغاير للجن وهم أولاد إبليس.

المسألة الخامسة: قال الزجاج وابن الأنباري: قوله: ﴿عَدُوًّا﴾ بمعنى أعداء. وأنشد ابن الأنباري:

إذا أنا لم أنفع صديقي بوُدِّهِ فَإنَّ عَدُوّي لَم يَضُرَّهُمُ بُغضي(٢)

أراد أعدائي، فأدى الواحد عن الجمع، وله نظائر في القرآن، منها قوله: ﴿ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ﴾ [الذاريات: ٢٤] جعل المكرمين وهو جمع نعتًا للضيف وهو واحد، وثانيها: قوله: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ﴾ [ق: ١٠] وثالثها: قوله: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور: ٣١] ورابعها: قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢] وخامسها: قوله: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: ٩٣] أكد المفرد بما يؤكد الجمع به.

ولقائل أن يقول: لا حاجة إلى هذا التكلف، فإن التقدير: وكذلك جعلنا لكل واحد من الأنبياء عدوًّا واحدًا، إذ لا يجب لكل واحد من الأنبياء أكثر من عدو واحد.

أما قوله تعالى: ﴿يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ فالمراد أن أولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضًا.

واعلم أنه لا يجب أن تكون كل معصية تصدر عن إنسان فإنها تكون بسبب وسوسة شيطان، وإلا لزم دخول التسلسل أو الدور في هؤلاء الشياطين، فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القبائح والمعاصي إلى قبيح أول، ومعصية سابقة حصلت لا بوسوسة شيطان آخر.

إذا ثبت هذا الأصل فنقول: إن أولئك الشياطين كما أنهم يُلقون الوساوس إلى الإنس والجن فقد

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه النسائي في كتاب (الاستعاذة)، باب: (الاستعاذة من شر شياطين الإنس) (٤/ ٦٧٢)، حديث رقم (٥٥٢٢)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٧٨)، قال: حدثنا وكيع... به، وفي (٥/ ١٧٩) قال: حدثنا يزيد... به.

(٢) ابن الأنباري تقدمت ترجمته.

يوسوس بعضهم بعضًا، وللناس فيه مذاهب: منهم من قال: الأرواح إما فلكية وإما أرضية، والأرواح الأرضية منها طيبة طاهرة خيرة، آمرة بالطاعة والأفعال الحسنة، وهم الملائكة الأرضية. ومنها خبيثة قذرة شريرة، آمرة بالقبائح والمعاصي، وهم الشياطين. ثم إن تلك الأرواح الطيبة كما أنها تأمر الناس بالطاعات والخيرات، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضًا بالطاعات. والأرواح الخبيثة كما أنها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضًا بتلك القبائح والزيادة فيها. وما لم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين النفوس البشرية وبين تلك الأرواح، لم يحصل ذلك الانضمام، فالنفوس البشرية إذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الطاهرة فتنضم إليها، وإذا كانت خبيثة موصوفة بالصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الخبيثة فتنضم إليها. ثم إن صفات الطهارة كثيرة وصفات الخبث والنقصان كثيرة، وبحسَب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية بحسَب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس إلى جنسه، فإن كان ذلك في أفعال الخير كان الحامل عليها مَلَكًا وكان تقوية ذلك الخاطر إلهامًا، وإن كان في باب الشر كان الحامل عليها شيطانًا، وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: إنه تعالى عَبَّر عن هذه الحالة المذكورة بقوله: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًاۚ﴾ فيجب علينا تفسير ألفاظ ثلاثة:

الأول: الوحي، وهو عبارة عن الإيماء والقول السريع.

والثاني: الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلاً، وظاهره مزينًا ظاهرًا، يقال: فلان يزخرف كلامه، إذا زينه بالباطل والكذب، وكل شيء حسن مموه فهو مزخرف.

واعلم أن تحقيق الكلام فيه أن الإنسان ما لم يعتقد في أمر من الأمور كونه مشتملاً على خير راجح ونفع زائد، فإنه لا يرغب فيه؛ ولذلك سمي الفاعل المختار مختارًا لكونه طالبًا للخير والنفع، ثم إن كان هذا الاعتقاد مطابقًا للمعتقد، فهو الحق والصدق والإلهام، وإن كان صادرًا من المَلَك، وإن لم يكن معتقدًا مطابقًا للمعتقد، فحينئذٍ يكون ظاهره مزينًا؛ لأنه في اعتقاده سبب للنفع الزائد والصلاح الراجح، ويكون باطنه فاسدًا باطلاً؛ لأن هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفًا. فهذا تحقيق هذا الكلام. والثالث: قوله: ﴿غُرُورًا﴾ قال الواحدي: ﴿غُرُورًا﴾ منصوب على المصدر، وهذا المصدر محمول على المعنى؛ لأن معنى إيحاء الزخرف من القول معنى الغرور، فكأنه قال: يغرون غرورًا، وتحقيق القول فيه أن المغرور هو الذي يعتقد في الشيء كونه مطابقًا للمنفعة والمصلحة مع أنه في نفسه ليس كذلك، فالغرور إما أن يكون عبارة عن عين هذا الجهل أو عن حالة متولدة عن هذا الجهل. فظهر بما ذكرنا أن تأثير هذه الأرواح الخبيثة بعضها في بعض لا يمكن أن يعبر عنه بعبارة أكمل ولا أقوى دلالة على تمام المقصود من قوله: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًاۚ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ وأصحابنا يحتجون به على أن الكفر والإيمان بإرادة الله تعالى. والمعتزلة يحملونه على مشيئة الإلجاء، وقد سبق تقرير هذه المسألة على الاستقصاء، فلا فائدة في الإعادة.

ثم قال تعالى: ﴿فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ قال ابن عباس: معناه يريد ما زين لهم إبليس وغرهم به قال القاضي: هذا القول يتضمن التحذير الشديد من الكفر والترغيب الكامل في الإيمان، ويقتضي زوال الغم عن قلب الرسول من حيث يتصور ما أعد الله للقوم على كفرهم من أنواع العذاب، وما أعد له من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم.

قوله تعالى: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن الصغو في اللغة معناه: الميل، يقال في المستمع إذا مال بحاسته إلى ناحية الصوت: إنه يصغي، ويقال: أصغى الإناءَ، إذا أماله حتى انصب بعضه في البعض، ويقال للقمر إذا مال إلى الغروب: صغا وأصغى. فقوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ﴾ أي ولتميل.

المسألة الثانية: (اللام) في قوله ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ﴾ لا بد له من متعلق. فقال أصحابنا: التقدير: وكذلك جعلنا لكل نبي عدوًّا من شياطين الجنّ والإنس، ومن صفته أنه يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورًا، وإنما فعلنا ذلك لتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون، أي وإنما أوجدنا العداوة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزخرف مقبولاً عند هؤلاء الكفار. قالوا: وإذا حملنا الآية على هذا الوجه يظهر أنه تعالى يريد الكفر من الكافر.

أما المعتزلة فقد أجابوا عنه من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: -وهو الذي ذكره الجبائي قال-: إن هذا الكلام خرج مخرج الأمر ومعناه الزجر، كقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ﴾ [الإسراء: ٦٤] وكذلك قوله: ﴿وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟﴾ [الأنعام: ١٣٧] وتقدير الكلام كأنه قال للرسول: (فذرهم وما يفترون) ثم قال لهم على سبيل التهديد: ولتصغى إليه أفئدتهم وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون.

والوجه الثاني: -وهو الذي اختاره الكعبي- أن هذه اللام لام العاقبة، أي ستؤول عاقبة أمرهم إلى هذه الأحوال. قال القاضي: ويبعد أن يقال: هذه العاقبة تحصل في الآخرة؛ لأن الإلجاء حاصل في الآخرة، فلا يجوز أن تميل قلوب الكفار إلى قبول المذهب الباطل، ولا أن يرضوه ولا أن يقترفوا الذنب، بل يجب أن تُحمل على أن عاقبة أمرهم تؤول إلى أن يقبلوا الأباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها.

والوجه الثالث: -وهو الذي اختاره أبو مسلم قال-: (اللام) في قوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ

﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ﴾ متعلق بقوله: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: ١١٢] والتقدير أن بعضهم يوحي إلى بعض زخرف القول ليغروا بذلك ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا﴾ الذنوب، ويكون المراد أن مقصود الشياطين من ذلك الإيحاء هو مجموع هذه المعاني. فهذا جملة ما ذكروه في هذا الباب.

أما الوجه الأول: -وهو الذي عول عليه الجبائي- فضعيف من وجوه ذكرها القاضي: فأحدها: أن (الواو) في قوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ﴾ تقتضي تعلقه بما قبله، فحَمْله على الابتداء بعيد. وثانيها: أن (اللام) في قوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ﴾ لام كي فيبعد أن يقال: إنها لام الأمر، ويقرب ذلك من أن يكون تحريفا لكلام الله تعالى وأنه لا يجوز.

وأما الوجه الثاني: -وهو أن يقال: هذه اللام لام العاقبة- فهو ضعيف؛ لأنهم أجمعوا على أن هذا مجاز، وحَمْله على (كي) حقيقة، فكان قولنا أَوْلى.

وأما الوجه الثالث: -وهو الذي ذكره أبو مسلم- فهو أحسن الوجوه المذكورة في هذا الباب؛ لأنا نقول: إن قوله: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ يقتضي أن يكون الغرض من ذلك الإيحاء هو التغرير. وإذا عطفنا عليه قوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فهذا أيضًا عين التغرير لا معنى التغرير، إلا أنه يستميله إلى ما يكون باطنه قبيحًا، وظاهره حسنًا، وقوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ عين هذه الاستمالة، فلو عطفنا لزم أن يكون المعطوف عين المعطوف عليه وأنه لا يجوز، أما إذا قلنا: تقدير الكلام: وكذلك جعلنا لكل نبي عدوًّا من شأنه أن يوحي زخرف القول لأجل التغرير. وإنما جعلنا مثل هذا الشخص عدوًّا للنبي لتصغى إليه أفئدة الكفار، فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي، وحينئذٍ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه. فثبت أن ما ذكرناه أولى.

المسألة الثالثة: زعم أصحابنا أن البنية ليست مشروطًا للحياة، فالحي هو الجزء الذي قامت به الحياة، والعالم هو الجزء الذي قام به العلم. وقالت المعتزلة: الحي والعالم هو الجملة (لا) ذلك الجزء.

إذا عرفت هذا فنقول: احتج أصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم؛ لأنه قال تعالى: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب، لا جملة الحي، وذلك يدل على قولنا.

المسألة الرابعة: الذين قالوا: (الإنسان شيء مغاير للبدن) اختلفوا: منهم من قال: المتعلق الأول هو القلب، وبواسطته تتعلق النفس بسائر الأعضاء كالدماغ والكبد. ومنهم من قال: القلب متعلق النفس الحيوانية، والدماغ متعلق النفس الناطقة، والكبد متعلق النفس الطبيعية، والأولون تعلقوا بهذه الآية، فإنه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والإرادة: القلب، وذلك يدل على أن المتعلق بالنفس القلب.

المسألة الخامسة: الكناية في قوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ﴾ [الأنعام: ١١٣] عائدة إلى زخرف القول، وكذلك في قوله: ﴿وَلِيَرْضَوْهُ﴾.

وأما قوله: ﴿وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ﴾ فاعلم أن الاقتراف هو الاكتساب، يقال في المثل: الاعتراف يزيل الاقتراف، كما يقال: التوبة تمحو الحوبة. وقال الزجاج: ﴿وَلِيَقْتَرِفُوا۟﴾ أي ليختلفوا وليكذبوا. والأول أصح.

قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها، أجاب عنه بأنه لا فائدة في إظهار تلك الآيات؛ لأنه تعالى لو أظهرها لبقوا مصرين على كفرهم. ثم إنه تعالى بيَّن في هذه الآية أن الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل، فكان ما يطلبونه طلبًا للزيادة وذلك مما لا يجب الالتفات إليه.

وإنما قلنا: إن الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين:

الوجه الأول: أن الله قد حكم بنبوته من حيث إنه أنزل إليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة، وقد عجز الخلق عن معارضته، فظهور مثل هذا المعجز عليه يدل على أنه تعالى قد حكم بنبوته، فقوله: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ يعني قل يا محمد: إنكم تتحكمون في طلب سائر المعجزات، فهل يجوز في العقل أن يطلب غير الله حكمًا؟ فإن كل أحد يقول: إن ذلك غير جائز. ثم قل: إنه تعالى حَكَم بصحة نبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ إلى حد الإعجاز.

والوجه الثاني من الأمور الدالة على نبوته: اشتمال التوراة والإنجيل على الآيات الدالة على أن محمدًا عليه الصلاة والسلام رسول حق، وعلى أن القرآن كتاب حق من عند الله تعالى، وهو المراد من قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾.

وبالجملة فالوجهان مذكوران في قوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٤٣].

أما قوله تعالى في آخر الآية: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ ففيه وجوه: **الأول**: أن هذا من باب التهييج والإلهاب، كقوله: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يونس: ١٠٥]. والثاني: التقدير ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ في أن أهل الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق. والثالث: يجوز أن يكون

قوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ﴾ خطابًا لكل واحد، والمعنى أنه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي أن يمتري فيها أحد. الرابع: قيل: هذا الخطاب وإن كان في الظاهر للرسول إلا أن المراد منه أمته.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ قرأ ابن عامر وحفص ﴿مُنَزَّلٌ﴾ بالتشديد، والباقون بالتخفيف، والفرق بين التنزيل والإنزال قد ذكرناه مرارًا.

المسألة الثالثة: قال الواحدي: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ الحَكَم والحاكم واحد عند أهل اللغة، غير أن بعض أهل التأويل قال: الحَكَم أكمل من الحاكم لأن الحاكم كل من يحكم، وأما الحَكَم فهو الذي لا يحكم إلا بالحق، والمعنى أنه تعالى حَكَمٌ حق لا يحكم إلا بالحق. فلما أظهر المعجز الواحد وهو القرآن، فقد حكم بصحة هذه النبوة، ولا مرتبة فوق حكمه، فوجب القطع بصحة هذه النبوة. فأما أنه هل يظهر سائر المعجزات أم لا؟ فلا تأثير له في هذا الباب بعد أن ثبت أنه تعالى حَكَم بصحة هذه النبوة بواسطة إظهار المعجز الواحد.

قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ بغير ألف على الواحد، والباقون (كلمات) على الجمع، قال أهل المعاني، الكلمة والكلمات معناهما ما جاء من وعد ووعيد وثواب وعقاب، فلا تبديل فيه ولا تغيير له، كما قال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾[ق: ٢٩] فمن قرأ (كلمات) بالجمع قال: لأن معناها الجمع، فوجب أن يُجمع في اللفظ. ومن قرأ على الوحدة فلأنهم قالوا: الكلمة قد يراد بها الكلمات الكثيرة إذا كانت مضبوطة بضابط واحد، كقولهم: (قال زهير في كلمته): يعني قصيدته، و(قال قس في كلمته)، أي خطبته، فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة في كونه حقًّا وصدقًا ومعجزًا.

المسألة الثانية: أن تعلُّق هذه الآية بما قبلها أنه تعالى بَيَّن في الآية السابقة أن القرآن معجز، فذكر في هذه الآية أنه تمت كلمة ربك، والمراد بالكلمة القرآن، أي تم القرآن في كونه معجزًا دالاًّ على صدق محمد عليه السلام، وقوله: ﴿صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ أي تمت تمامًا صدقًا وعدلاً. وقال أبو علي الفارسي: ﴿صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ مصدران يُنصبان على الحال من الكلمة، تقديره صادقة عادلة. فهذا وجه تعلُّق هذه الآية بما قبلها.

المسألة الثالثة: اعلم أن هذه الآية تدل على أن كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة:

فالصفة الأولى: كونها تامة، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ وفي تفسير هذا التمام وجوه: الأول: ما ذكرنا أنها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام. والثاني: أنها كافية في بيان ما يحتاج المكلفون إليه إلى قيام القيامة عملاً وعلمًا،

والثالث: أن حكم الله تعالى هو الذي حصل في الأزل، ولا يحدث بعد ذلك شيء، فذلك الذي حصل في الأزل هو التمام، والزيادة عليه ممتنعة، وهذا الوجه هو المراد من قوله ﷺ: «جَفَّ القَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إلى يَوْمِ القِيامَةِ»(١).

الصفة الثانية من صفات كلمة الله: كونها صدقًا، والدليل عليه أن الكذب نقص والنقص على الله محال، ولا يجوز إثبات أن الكذب على الله محال بالدلائل السمعية؛ لأن صحة الدلائل السمعية موقوفة على أن الكذب على الله محال، فلو أثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل.

واعلم أن هذا الكلام كما يدل على أن الخلف في وعد الله تعالى محال، فهو أيضًا يدل على أن الخلف في وعيده محال، بخلاف ما قاله الواحدي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]: إن الخلف في وعيد الله جائز. وذلك لأن وعد الله ووعيده كلمة الله، فلما دلت هذه الآية على أن كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق، عُلم أن الخلف كما أنه ممتنع في الوعد فكذلك ممتنع في الوعيد.

الصفة الثالثة من صفات كلمات الله: كونها عدلا وفيه وجهان: الأول: أن كل ما حصل في القرآن نوعان: الخبر والتكليف: أما الخبر فالمراد كل ما أخبر الله عن وجوده أو عن عدمه، ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته، أعني كونه تعالى عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا، ويدخل فيه الأخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] وكقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ويدخل فيه الخبر عن أقسام أفعال الله وكيفية تدبيره لملكوت السماوات والأرض وعالمي الأرواح والأجسام، ويدخل فيه كل أمر عن أحكام الله تعالى في الوعد والوعيد والثواب والعقاب، ويدخل فيه الخبر عن أحوال المتقدمين، والخبر عن الغيوب المستقبلة، فكل هذه الأقسام داخلة تحت الخبر. وأما التكليف فيدخل فيه كل أمر ونهي توجّه منه سبحانه على عبده، سواء كان ذلك العبد مَلَكًا أو بشرًا أو جنيًّا أو شيطانًا، وسواء كان ذلك في شرعنا أو في شرائع الأنبياء عليهم السلام المتقدمين، أو في شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السماوات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم أحوالهم إلا الله تعالى.

وإذا عرفت انحصار مباحث القرآن في هذين القسمين فنقول: قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا﴾ إن كان من باب الخبر ﴿وَعَدْلًا﴾ إن كان من باب التكاليف. وهذا ضبط في غاية الحسن.

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (النكاح)، باب: (ما ذكره من التبتل والاختصاء) (٩/ ٢٠)، حديث رقم (٥٠٧٦) من طريق يونس بن يزيد... تعليقًا، والنسائي في كتاب (النكاح)، باب: (النهي عن التبتل) (٣/ ٣٦٩)، حديث رقم (٣٢١٥)، قال: حدثنا الأوزاعي عن ابن شهاب عن أبي سلمة... به، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٧/ ٧٩) من طريق يونس... به، كلاهما (يونس، الأوزاعي) عن ابن شهاب... به.

والقول الثاني في تفسير قوله: (وعدلاً): أن كل ما أخبر الله تعالى عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق؛ لأنه لا بد وأن يكون واقعًا، وهو بعد وقوعه عدل لأن أفعاله منزهة عن أن تكون موصوفة بصفة الظلمية.

الصفة الرابعة من صفات كلمة الله: قوله: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ وفيه وجوه: **الأول**: أنّا بيّنا أن المراد من قوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ أنها تامة في كونها معجزة دالة على صدق محمد ﷺ.

ثم قال: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ والمعنى أن هؤلاء الكفار يُلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام، إلا أن تلك الشبهات لا تأثير لها في هذه الدلائل التي لا تقبل التبديل البتة، لأن تلك الدلالة ظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات أولئك الجهال.

والوجه الثاني: أن يكون المراد أنها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

والوجه الثالث: أن يكون المراد أنها مصونة عن التناقض، كما قال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

والوجه الرابع: أن يكون المراد أن أحكام الله تعالى لا تقبل التبديل والزوال، لأنها أزلية والأزلي لا يزول.

واعلم أن هذا الوجه أحد الأصول القوية في إثبات الجبر؛ لأنه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة، ثم قال: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٣٤] يلزم امتناع أن ينقلب السعيد شقيًّا وأن ينقلب الشقي سعيدًا، فالسعيد مَن سَعِد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه.

قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١١٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات الكفار، ثم بَيّن بالدليل صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، بَيّن أن بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي أن يلتفت العاقل إلى كلمات الجهال، ولا ينبغي أن يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ وهذا يدل على أن أكثر أهل الأرض كانوا ضُلالاً؛ لأن الإضلال لا بد وأن يكون مسبوقًا بالضلال. واعلم أن حصول هذا الضلال والإضلال لا يخرج عن أحد أمور ثلاثة:

أولها: المباحث المتعلقة بالإلهيات فإن الحق فيها واحد، وأما الباطل ففيه كثرة، ومنها القول بالشرك، إما كما تقوله الزنادقة وهو الذى أخبر الله عنه في قوله: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ [الأنعام:

[١٠٠] وإما كما يقوله عبدة الكواكب. وإما كما يقوله عبدة الأصنام، **وثانيها**: المباحث المتعلقة بالنبوات، إما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقًا أو كما يقوله من ينكر النشر. أو كما يقوله من ينكر نبوة محمد ﷺ. ويدخل في هذا الباب المباحث المتعلقة بالمعاد. **وثالثها**: المباحث المتعلقة بالأحكام، وهي كثيرة، فإن الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب والوصائل ويحللون المِيتة، فقال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ فيما يعتقدونه من الحكم على الباطل بأنه حق، وعلى الحق بأنه باطل، يضلوك عن سبيل الله، أي عن الطريق والمنهج الصدق.

ثم قال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المراد أن هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك ومذهبك - غير قاطعين بصحة مذاهبهم، بل لا يتبعون إلا الظن، وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع. وكثير من المفسرين يقولون: المراد من ذلك الظن رجوعهم في إثبات مذاهبهم إلى تقليد أسلافهم لا إلى تعليل أصلاً.

المسألة الثانية: تمسَّك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا: رأينا أن الله تعالى بالغ في ذم الكفار في كثير من آيات القرآن بسبب كونهم متبعين للظن، والشيء الذي يجعله الله تعالى موجبًا لذم الكفار لا بد وأن يكون في أقصى مراتب الذم، والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن، فوجب كونه مذمومًا محرمًا، لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملاً بدليل مقطوع لا بدليل مظنون؛ لأنا نقول: هذا مدفوع من وجوه: **الأول**: أن ذلك الدليل القاطع إما أن يكون عقليًا، وإما أن يكون سمعيًا، والأول باطل لأن العقل لا مجال له في أن العمل بالقياس جائز أو غير جائز، لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه. والثاني أيضًا باطل لأن الدليل السمعي إنما يكون قاطعًا لو كان متواترًا وكانت ألفاظه غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد، ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة، ولارتفع الخلاف فيه بين الأمة، فحيث لم يوجدِ ذلك علمنا أن الدليل القاطع على صحة القياس مفقود. **الثاني**: هب أنه وجد الدليل القاطع على أن القياس حجة، إلا أن مع ذلك لا يتم العمل بالقياس إلا مع اتباع الظن، وبيانه أن التمسك بالقياس مبني على مقامين: الأول: أن الحكم في محل الوفاق معلل بكذا. والثاني: أن ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف. فهذان المقامان إن كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا ما لا خلاف فيه بين العقلاء في صحته، وإن كان مجموعهما أو كان أحدهما ظنيًا فحينئذٍ لا يتم العمل بهذا القياس إلا بمتابعة الظن، وحينئذٍ يندرج تحت النص الدال على أن متابعة الظن مذمومة.

والجواب: لـمَ لا يجوز أن يقال: الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح إذا لم يستند إلى أمارة، وهو مثل اعتقاد الكفار، أما إذا كان الاعتقاد الراجح مستندًا إلى أمارة، فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنًّا. وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ **وفيه مسألتان:**

المسألة الأولى : في تفسيره قولان :

الأول : أن يكون المراد أنك بعد ما عرفت أن الحق ما هو، وأن الباطل ما هو، فلا تكن في قيدهم بل فوِّض أمرهم إلى خالقهم؛ لأنه تعالى عالم بأن المهتدي من هو؟ والضال من هو؟ فيجازي كل واحد بما يليق بعمله.

والثاني : أن يكون المراد أن هؤلاء الكفار وإن أظهروا من أنفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون، والله تعالى عالم بأحوال قلوبهم وبواطنهم، ومُطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تائهين في أودية الجهل.

المسألة الثانية : قوله : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦۖ﴾ فيه قولان :

الأول : قال بعضهم ﴿ أَعْلَمُ﴾ هاهنا بمعنى يعلم والتقدير : إن ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين.

فإن قيل: فهذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله تعالى وهو محال.

قلنا: لا شك أن حصول التفاوت في علم الله تعالى محال، إلا أن المقصود من هذا اللفظ أن العناية بإظهار هداية المهتدين فوق العناية بإظهار ضلال الضالين، ونظيره قوله تعالى : ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَاۚ﴾ [الإسراء: ٧] فذكر الإحسان مرتين والإساءة مرة واحدة.

والثاني : أن موضع (مَن) رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام، والمعنى : إن ربك هو أعلم أي الناس يضل عن سبيله. وهذا مثل قوله تعالى : ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ﴾ [الكهف: ١٢] وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء.

قوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَـٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾ ﴾

في الآية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب.

السؤال الأول : (الفاء) في قوله : ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ يقتضي تعلقًا بما تقدم، فما ذلك الشيء؟

والجواب : قوله : ﴿ فَكُلُوا۟﴾ مسبب عن إنكار اتباع المضلين الذين يحللون الحرام ويحرمون الحلال، وذلك أنهم كانوا يقولون للمسلمين : إنكم تزعمون أنكم تعبدون الله، فما قتله الله أحق أن تأكلوه مما قتلتموه أنتم. فقال الله للمسلمين : إن كنتم متحققين بالإيمان، فكلوا مما ذُكر اسم الله عليه وهو المذكى ببسم الله.

السؤال الثاني : القوم كانوا يبيحون أكل ما ذُبح على اسم الله ولا ينازعون فيه، وإنما النزاع في أنهم أيضًا كانوا يبيحون أكل الميتة، والمسلمون كانوا يحرمونها، وإذا كان كذلك كان ورود

الأمر بإباحة ما ذُكر اسم الله عليه عبثًا؛ لأنه يقتضي إثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه.

والجواب: فيه وجهان: **الأول**: لعل القوم كانوا يحرمون أكل المذكاة ويبيحون أكل الميتة، فالله تعالى رد عليهم في الأمرين، فحَكَم بحل المذكاة بقوله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وبتحريم الميتة بقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾. **الثاني**: أن نحمل قوله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ على أن المراد اجعلوا أكلكم مقصورًا على ما ذكر اسم الله عليه، فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم أكل الميتة فقط.

السؤال الثالث: قوله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ صيغة الأمر، وهي للإباحة، وهذه الإباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن، وكلمة (إنْ) في قوله: ﴿إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ تفيد الاشتراط.

والجواب: التقدير: ليكن أكلكم مقصورًا على ما ذُكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين. والمراد أنه لو حَكَم بإباحة أكل الميتة لقدح ذلك في كونه مؤمنًا.

قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وحفص عن عاصم: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ بالفتح في الحرفين، وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بالضم في الحرفين، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (فَصَّل) بالفتح (وحُرِّم) بالضم: فمن قرأ بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين:

الأول: أنه تمسك في فتح قوله: ﴿فَصَّلَ﴾ بقوله: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْـَٔايَٰتِ﴾[الأنعام: ٩٧، ٩٨، ١٢٦] وفي فتح قوله: ﴿حَرَّمَ﴾ بقوله: ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾[الأنعام: ١٥١].

والوجه الثاني: التمسك بقوله: ﴿مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فيجب أن يكون الفعل مسندًا إلى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله تعالى. وأما الذين قرؤوا بالضم في الحرفين فحجتهم قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾[المائدة: ٣] وقوله: ﴿حُرُمَٰتِ﴾ تفصيل لما أُجمل في هذه الآية، فلما وجب في التفصيل أن يقال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ بفعل ما لم يسم فاعله وجب في الإجمال كذلك وهو قوله: ﴿مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ ولما ثبت وجوب (حُرِّم) بضم الحاء فكذلك يجب (فُصِّل) بضم الفاء لأن هذا المفصل هو ذلك المحرم المجمل بعينه. وأيضًا فإنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾[الأنعام: ١١٤] وقوله: ﴿مُفَصَّلًا﴾ يدل على فصل.

وأما من قرأ ﴿فَصَّلَ﴾ بالفتح و(حُرِّم) بالضم فحجته في قوله: (فصَّل) قوله: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ﴾ وفي قوله: (حُرِّم) قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ أكثر المفسرين قالوا: المراد منه قوله تعالى في أول سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ وفيه إشكال: وهو أن سورة الأنعام مكية وسورة المائدة مدنية، وهي آخر ما أنزل الله بالمدينة. وقوله: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ﴾ يقتضي أن يكون ذلك المفصل مقدمًا على هذا المجمل، والمدني متأخر عن المكي، والمتأخر يمتنع كونه متقدمًا. بل الأَوْلى أن يقال: المراد قوله بعد هذه الآية: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. وهذه الآية وإن كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل إلا أن هذا القدر من التأخير لا يمنع أن يكون هو المراد، والله أعلم.

وقوله: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ أي دعتكم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة.

ثم قال: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وأبو عمرو: (ليَضلون) بفتح الياء، وكذلك في يونس: (ربنا ليَضلوا) [يونس: ٨٨] وفي إبراهيم (ليَضلوا) [إبراهيم: ٣٠] وفي الحج (ثاني عطفه ليَضل) [الحج: ٩] وفي لقمان (لهو الحديث ليَضل) [لقمان: ٦] وفي الزمر (أندادًا ليَضل) [الزمر: ٨] وقرأ عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء. وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس بفتح الياء، وفي سائر المواضع بالضم:

فمن قرأ بالفتح أشار إلى كونه ضالاً، ومن قرأ بالضم أشار إلى كونه مضلا. قال: وهذا أقوى في الذم لأن كل مضل فإنه يجب كونه ضالا، وقد يكون ضالا ولا يكون مضلاًّ، فالمضل أكثر استحقاقًا للذم من الضال.

المسألة الثانية: المراد من قوله: (ليضلون) قيل: إنه عمرو بن لُحي، فمَن دونه من المشركين؛ لأنه أول مَن غيَّر دين إسماعيل واتخذ البحائر والسوائب وأكل الميتة.

وقوله: ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ يريد أن عمرو بن لحي أقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة. وقال الزجاج: المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم في إحلالها، ويحتجون عليها بقولهم: لما حل ما تذبحونه أنتم فبأن يحل ما يذبحه الله أَوْلى. وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الأوثان والطعن في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام - فإنما يتبعون فيه الهوى والشهوة، ولا بصيرة عندهم ولا علم.

المسألة الثالثة: دلت هذه الآية على أن القول في الدين بمجرد التقليد حرام؛ لأن القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة، والآية دلت على أن ذلك حرام.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ﴾ والمراد منه أنه هو العالم بما في قلوبهم وضمائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في إخفاء الحق، وإذا كان عالمًا بأحوالهم

وكان قادرًا على مجازاتهم، فهو تعالى يجازيهم عليها، والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْسِبُونَ ٱلْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا۟ يَقْتَرِفُونَ ﴿١٢٠﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن أنه فصَّل المحرمات أتبعه بما يوجب تركها بالكلية بقوله: ﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ والمراد من الإثم ما يوجب الإثم، وذكروا في ظاهر الإثم وباطنه وجهين: الأول: أن ﴿ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ﴾ الإعلان بالزنا ﴿وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ الاستسرار به. قال الضحاك: كان أهل الجاهلية يرون الزنا حلالاً ما كان سرًّا، فَحَّرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية. الثاني: أن هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الأصح؛ لأن تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز، ثم قيل: المراد: ما أعلنتم وما أسررتم. وقيل: ما عملتم وما نويتم. وقال ابن الأنباري: يريد: وذروا الإثم من جميع جهاته، كما تقول: ما أخذت من هذا المال قليلاً ولا كثيرًا. تريد ما أخذت منه بوجه من الوجوه. وقال آخرون: معنى الآية النهي عن الإثم مع بيان أنه لا يخرج من كونه إثما بسبب إخفائه وكتمانه، ويمكن أن يقال: المراد من قوله: ﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ﴾ النهي عن الإقدام على الإثم، ثم قال: ﴿وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ ليظهر بذلك أن الداعي له إلى ترك ذلك الإثم خوف الله لا خوف الناس. وقال آخرون: ﴿ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ﴾ أفعال الجوارح ﴿وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ أفعال القلوب من الكبر والحسد والعُجب وإرادة السوء للمسلمين، ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمني واللوم على الخيرات، وبهذا يظهر فساد قول من يقول: إن ما يوجد في القلب لا يؤاخذ به إذا لم يقترن به عمل. فإنه تعالى نهى عن كل هذه الأقسام بهذه الآية.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْسِبُونَ ٱلْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا۟ يَقْتَرِفُونَ﴾ ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره. وظاهر النص يدل على أنه لا بد وأن يعاقب المذنب، إلا أن المسلمين أجمعوا على أنه إذا تاب لم يعاقب، وأصحابنا زادوا شرطًا ثانيًا، وهو أنه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن أنه يحل أكل ما ذُبح على اسم الله، ذكر بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله، ويدخل فيه الميتة، ويدخل فيه ما ذُبح على ذكر الأصنام، والمقصود منه إبطال ما ذكره المشركون.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: نُقل عن عطاء أنه قال: كل ما لم يُذكر عليه اسم الله من طعام أو شراب، فهو حرام. تمسكًا بعموم هذه الآية. وأما سائر الفقهاء فإنهم أجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح، ثم اختلفوا: فقال مالك: كل ذبح لم يُذكر عليه اسم الله فهو حرام، سواء ترك ذلك الذكر عمدًا أو نسيانًا. وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إن ترك الذكر عمدًا حرم، وإن ترك نسيانًا حل. وقال الشافعي رحمه الله تعالى: يحل متروك التسمية سواء ترك عمدًا أو خطأ إذا كان الذابح أهلاً للذبح، وقد ذكرنا هذه المسألة على الاستقصاء في تفسير قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] فلا فائدة في الإعادة. قال الشافعي رحمه الله تعالى: هذا النهي مخصوص بما إذا ذُبح على اسم النُّصب، ويدل عليه وجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ وأجمع المسلمون على أنه لا يفسق أكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية. وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾ وهذه المناظرة إنما كانت في مسألة الميتة، روي أن ناسًا من المشركين قالوا للمسلمين: ما يقتله الصقر والكلب تأكلونه، وما يقتله الله فلا تأكلونه. وعن ابن عباس أنهم قالوا: تأكلون ما تقتلونه ولا تأكلون ما يقتله الله. فهذه المناظرة مخصوصة بأكل الميتة، وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ وهذا مخصوص بما ذُبح على اسم النُّصب، يعني لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذُبحت على اسم إلهية الأوثان، فقد رضيتم بإلهيتها، وذلك يوجب الشرك. قال الشافعي رحمه الله تعالى: فأول الآية وإن كان عامًّا بحسب الصيغة، إلا أن آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة عَلِمنا أن المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص، ومما يؤكد هذا المعنى هو أنه تعالى قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ فقد صار هذا النهي مخصوصًا بما إذا كان هذا الأمر فسقًا، ثم طلبنا في كتاب الله تعالى أنه متى يصير فسقًا؟ فرأينا هذا الفسق مفسرًا في آية أخرى، وهو قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥] فصار الفسق في هذه الآية مفسرًا بما أُهل به لغير الله، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ مخصوصًا بما أُهل به لغير الله.

والمقام الثاني: أن نترك التمسك بهذه المخصصات، لكن نقول: لِمَ قلتم: إنه لم يوجد ذكر الله هاهنا؟ والدليل عليه ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**ذِكْرُ اللهِ مَعَ المُسْلِمِ، سَوَاءٌ قَالَ أَوْ لَمْ يَقُلْ**»، ويُحمل هذا الذكر على ذكر القلب.

والمقام الثالث: وهو أن نقول: هب أن هذا الدليل يوجب الحرمة إلا أن سائر الدلائل المذكورة في هذه المسألة توجب الحل، ومتى تعارضت وجب أن يكون الراجح هو الحل؛ لأن الأصل في المأكولات الحل، وأيضًا يدل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الأكل والانتفاع، كقوله

تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة: ٢٩] وقوله: ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾[البقرة: ٦٠] ولأنه مستطاب بحسَب الحس، فوجب أن يحل لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[المائدة: ٤] ولأنه مال لأن الطبع يميل إليه، فوجب أن لا يحرم لما روي عن النبي ﷺ أنه نَهَى عَنْ إضَاعَةِ الْمَالِ(١).

فهذا تقرير الكلام في هذه المسألة، ومع ذلك فنقول: الأَوْلى بالمسلم أن يحترز عنه لأن ظاهر هذا النص قوي.

المسألة الثانية: الضمير في قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه قولان:

الأول: أن قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ﴾ يدل على الأكل؛ لأن الفعل يدل على المصدر، فهذا الضمير عائد إلى هذا المصدر.

والثاني: كأنه جعل ما لم يذكر اسم الله عليه في نفسه فسقًا، على سبيل المبالغة.

وأما قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾ **ففيه قولان**:

الأول: أن المراد من الشياطين هاهنا إبليس وجنوده، وسوسوا إلى أوليائهم من المشركين ليجادلوا محمدًا ﷺ وأصحابه في أكل الميتة.

والثاني: قال عكرمة: وإن الشياطين، يعني مردة المجوس، ليوحون إلى أوليائهم من مشركي قريش، وذلك لأنه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من أهل فارس، فكتبوا إلى قريش- وكانت بينهم مكاتبة - أن محمدًا وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله، ثم يزعمون أن ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام. فوقع في أنفس ناس من المسلمين من ذلك شيء، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

ثم قال: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ﴾ يعني في استحلال الميتة ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ قال الزجاج: وفيه دليل على أن كل من أحل شيئًا مما حرم الله تعالى، أو حرم شيئًا مما أحل الله تعالى، فهو مشرك، وإنما سمي مشركًا لأنه أثبت حاكمًا سوى الله تعالى، وهذا هو الشرك.

المسألة الثالثة: قال الكعبي: الآية حجة على أن الإيمان اسم لجميع الطاعات وإن كان معناه في اللغة التصديق، كما جعل تعالى الشرك اسمًا لكل ما كان مخالفًا لله تعالى، وإن كان في اللغة مختصًّا بمن يعتقد أن لله شريكًا، بدليل أنه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين في إباحة الميتة شركًا.

ولقائل أن يقول: لـِمَ لا يجوز أن يكون المراد من الشرك هاهنا اعتقاد أن لله تعالى شريكًا في الحكم والتكليف؟ وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك إلى الاعتقاد فقط:

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأدب)، باب: (عقوق الوالدين من الكبائر) (١٠/ ٤١٩)، حديث رقم (٥٩٧٥) من طريق المسيب. . . به، ومسلم في كتاب (الأقضية)، باب: (النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة) (٣/ ١٣٤١/ ١٢) من طريق الشعبي. . . به، جميعًا عن وراد. . . به.

قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٢٢﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله، ذكر مثلاً يدل على حال المؤمن المهتدي، وعلى حال الكافر الضال، فبيَّن أن المؤمن المهتدي بمنزلة من كان ميتًا، فجُعل حيًّا بعد ذلك وأُعطى نورًا يهتدى به في مصالحه، وأن الكافر بمنزلة من هو في ظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها، فيكون متحيرًا على الدوام.

ثم قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ وعند هذا عادت مسألة الجبر والقدر، فقال أصحابنا: ذلك المزين هو الله تعالى، ودليله ما سبق ذكره من أن الفعل يتوقف على حصول الداعي، وحصوله لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى، والداعي عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح، فهذا الداعي لا معنى له إلا هذا التزيين، فإذا كان موجد هذا الداعي هو الله تعالى كان المزين لا محالة هو الله تعالى. وقالت المعتزلة: ذلك المزين هو الشيطان، وحكوا عن الحسن أنه قال: زينه لهم والله الشيطان.

واعلم أن هذا في غاية الضعف لوجوه: **الأول**: الدليل القاطع الذي ذكرناه. **والثاني**: أن هذا المثل مذكور ليميز الله حال المسلم من الكافر فيدخل فيه الشيطان، فإن كان إقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان آخر، لزم الذهاب إلى مزين آخر غير النهاية، وإلا فلا بد من مزين آخر سوى الشيطان. **الثالث**: أنه تعالى صرح بأن ذلك المزين ليس إلا هو فيما قبل هذه الآية وما بعدها، أما قبلها فقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وأما بعد هذه الآية فقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا فِي كُلِّ قَرۡيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجۡرِمِيهَا﴾ [الأنعام: ١٢٣].

المسألة الثانية: قوله: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾ قرأ نافع (مَيِّتًا) مشددًا، والباقون مخففًا، قال أهل اللغة: المَيْت مخففًا تخفيف مَيِّت، ومعناهما واحد ثُقل أو خُفف.

المسألة الثالثة: قال أهل المعاني: قد وصف الكفار بأنهم أموات في قوله: ﴿أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ﴾ [النحل: ٢١] وأيضًا في قوله: ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيّٗا﴾ [ياس: ٧٠] وفي قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ [النمل: ٨٠] وفي قوله: ﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ﴾ ﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَحۡيَآءُ وَلَا ٱلۡأَمۡوَٰتُۚ﴾ [فاطر: ١٩ و٢٢] فلما جعل الكفر موتًا والكافر ميتًا، جعل الهدى حياة والمهتدي حيًّا، وإنما جعل الكفر موتًا لأنه جهل، والجهل يوجب الحيرة والوقفة، فهو كالموت الذي يوجب

السكون، وأيضًا الميت لا يهتدي إلى شيء، والجاهل كذلك، والهدى علم وبصر، والعلم والبصر سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة.

وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ عطف على قوله: ﴿فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ فوجب أن يكون هذا النور مغايرًا لتلك الحياة، والذي يخطر بالبال والعلم عند الله تعالى أن الأرواح البشرية لها أربع مراتب في المعرفة: فأولها: كونها مستعدة لقبول هذه المعارف، وذلك الاستعداد الأصلي يختلف في الأرواح، فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف، وربما كان ذلك الاستعداد قليلاً ضعيفًا، ويكون صاحبه بليدًا ناقصًا.

والمرتبة الثانية: أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية، وهي المسماة بالعقل.

والمرتبة الثالثة: أن يحاول ذلك الإنسان تركيب تلك البديهيات، ويتوصل بتركيبها إلى تعرف المجهولات الكسبية، إلا أن تلك المعارف ربما لا تكون حاضرة بالفعل، ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها، يقدر عليه.

والمرتبة الرابعة: أن تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل، ويكون جوهر ذلك الروح مشرقًا بتلك المعارف مستضيئًا بها مستكملاً بظهورها فيه.

إذا عرفت هذا فنقول:

المرتبة الأولى: وهي حصول الاستعداد فقط، هي المسماة بالموت.

والمرتبة الثانية: وهي أن تحصل العلوم البديهية الكلية فيه، فهي المشار إليها بقوله: ﴿فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾.

والمرتبة الثالثة: وهي تركيب البديهيات حتى يتوصل بتركيباتها إلى تعرف المجهولات النظرية، فهي المراد من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا﴾.

والمرتبة الرابعة: وهي قوله: ﴿يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ إشارة إلى كونه مستحضرًا لتلك الجلايا القدسية ناظرًا إليها، وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الإنسانية، ويمكن أن يقال أيضًا: الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح، والنور عبارة عن إيصال نور الوحي والتنزيل به، فإنه لا بد في الإبصار من أمرين: من سلامة الحاسة، ومن طلوع الشمس، فكذلك البصيرة لا بد فيها من أمرين: من سلامة حاسة العقل، ومن طلوع نور الوحي والتنزيل؛ فلهذا السبب قال المفسرون: المراد بهذا النور: القرآن. ومنهم من قال: هو نور الدين، ومنهم من قال: هو نور الحكمة. والأقوال بأسرها متقاربة، والتحقيق ما ذكرناه. وأما مثل الكافر فهو ﴿كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ وفي قوله: ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ دقيقة عقلية، وهي أن الشيء إذا دام حصوله مع الشيء صار كالأمر الذاتي والصفة اللازمة له، فإذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والأخلاق الذميمة، صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية اللازمة له يعسر إزالتها عنه، نعوذ بالله من هذه الحالة. وأيضًا: الواقف في الظلمات يبقى متحيرًا لا يهتدي إلى وجه صلاحه فيستولي

عليه الخوف والفزع، والعجز والوقوف.

المسألة الرابعة: اختلفوا في أن هذين المثلين المذكورين، هل هما مخصوصان بإنسانين معينين أو عامان في كل مؤمن وكافر، **فيه قولان**: **الأول**: أنه خاص بإنسانين على التعيين، ثم فيه وجوه: **الأول**: قال ابن عباس: إن أبا جهل رمى النبي ﷺ بفرث وحمزة يومئذٍ لم يؤمن، فأُخبر حمزة بذلك عند قدومه من صيد له والقوس بيده، فعمد إلى أبي جهل وتوخاه بالقوس، وجعل يضرب رأسه، فقال له أبو جهل: أما ترى ما جاء به؟ سَفَّه عقولنا، وسب آلهتنا!! فقال حمزة: أنتم أسفهُ الناس، تعبدون الحجارة من دون الله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله!! فنزلت هذه الآية(١).

والرواية الثانية: قال مقاتل: نزلت هذه الآية في النبي ﷺ وأبي جهل، وذلك أنه قال: زاحَمَنا بنو عبد مناف في الشرف، حتى إذا صرنا كفرسي رهان، قالوا: منا نبي يوحى إليه. والله لا نؤمن به، إلا أن يأتينا وحي كما يأتيه!! فنزلت هذه الآية.

والرواية الثالثة: قال عكرمة والكلبي: نزلت في عمار بن ياسر وأبي جهل.

والرواية الرابعة: قال الضحاك: نزلت في عمر بن الخطاب وأبي جهل.

والقول الثاني: إن هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين. وهذا هو الحق؛ لأن المعنى إذا كان حاصلاً في الكل، كان التخصيص محض التحكم، وأيضًا قد ذكرنا أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة، فالقول بأن سبب نزول هذه الآية المعينة كذا وكذا - مشكل، إلا إذا قيل: إن النبي ﷺ قال: إن مراد الله تعالى من هذه الآية العامة فلان بعينه.

المسألة الخامسة: هذه الآية من أقوى الدلائل أيضًا على أن الكفر والإيمان من الله تعالى؛ لأن قوله: ﴿فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ قد بينا أنه كناية عن المعرفة والهدى، وذلك يدل على أن كل هذه الأمور إنما تحصل من الله تعالى وبإذنه، والدلائل العقلية ساعدت على صحته، وهو دليل الداعي، على ما لخصناه، وأيضًا أن عاقلاً لا يختار الجهل والكفر لنفسه، فمن المحال أن يختار الإنسان جَعْل نفسه جاهلاً كافرًا، فلما قصد تحصيل

---

(١) قصة وَضع فرث الجزور على ظهر النبي ﷺ متفق عليه، وليس فيه إسلام لحمزة، إنما إسلامه كان لقصة أخرى، وحديث وضع الفرث على ظهر النبي ﷺ في الصحيحين.

متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الوضوء)، باب: (إذا ألقي على ظهر المصلي قذرًا) (١/ ٤١٦)، حديث رقم (٢٤٠) من طريق شعبة ويوسف... به، ومسلم في كتاب (الجهاد)، باب: (ما لقي ﷺ من أذى المشركين) (٣/ ١٠٧/ ١٤١٨) من طريق زكريا... به، ثلاثتهم (شعبة، ويوسف، وزكريا) عن أبي إسحاق... به.

أما إسلام حمزة بن عبد المطلب فإسناده صحيح: أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٢/ ٥٥٠)، حديث رقم (٣٨٧٢)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه ووافقه الذهبي والبيهقي في (شعب الإيمان) (١/ ١٥٦)، حديث رقم (١٣٤)، والبيهقي أيضًا في (دلائل النبوة) (٢/ ١٤٣)، حديث رقم (٥١٥)، جميعًا من طريق أبي عبد الله محمد بن علي الصنعاني بمكة... به.

الإيمان والمعرفة، ولم يحصل ذلك، وإنما حصل ضده وهو الكفر والجهل، علمنا أن ذلك حصل بإيجاد غيره.

فإن قالوا: إنما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل أنه علم.

قلنا: فحاصل هذا الكلام أنه إنما اختار هذا الجهل لسابقة جهل آخر، فإن كان الكلام في ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لزم الذهاب إلى غير النهاية، وإلا فوجب الانتهاء إلى جهل يحصل فيه لإيجاده وتكوينه، وهو المطلوب.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟ فِيهَا ۖ وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١٢٣﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: (الكاف) في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ يوجب التشبيه، وفيه قولان: الأول: وكما جعلنا في مكة صناديدها ليمكروا فيها، كذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها. الثاني: أنه معطوف على ماقبله، أي كما زينا للكافرين أعمالهم، كذلك جعلنا.

المسألة الثانية: الأكابر جمع الأكبر الذي هو اسم، والآية على التقديم والتأخير، تقديره: جعلنا مجرميها أكابر، ولا يجوز أن يكون الأكابر مضافة، فإنه لا يتم المعنى، ويحتاج إلى إضمار المفعول الثاني للجعل؛ لأنك إذا قلت: (جعلت زيدًا)، وسكت، لم يفد الكلام حتى تقول رئيسًا أو ذليلاً أو ما أشبه ذلك، لاقتضاء الجعل مفعولين، ولأنك إذا أضفت الأكابر، فقد أضفت الصفة إلى الموصوف، وذلك لا يجوز عند البصريين.

المسألة الثالثة: صار تقدير الآية: جعلنا في كل قرية مجرميها أكابر ليمكروا فيها، وذلك يقتضي أنه تعالى إنما جعلهم بهذه الصفة؛ لأنه أراد منهم أن يمكروا بالناس، فهذا أيضًا يدل على أن الخير والشر بإرادة الله تعالى.

أجاب الجبائي عنه بأن حمل هذه اللام على لام العاقبة. وذكَر غيره أنه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيهًا بما إذا أراد ذلك، فجاء الكلام على سبيل التشبيه، وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارًا خارجة عن الحد والحصر.

المسألة الرابعة: قال الزجاج: إنما جعل المجرمين أكابر؛ لأنهم لأجل رياستهم أقدر على الغدر والمكر وترويج الأباطيل على الناس من غيرهم، ولأن كثرة المال وقوة الجاه تحمل الإنسان على المبالغة في حفظهما، وذلك الحفظ لا يتم إلا بجميع الأخلاق الذميمة من الغدر والمكر، والكذب، والغيبة، والنميمة، والأيمان الكاذبة، ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى أن الله تعالى حَكَم بأنه إنما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه، لكفى ذلك دليلاً على خساسة المال والجاه!!

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ والمراد منه ما ذكره الله تعالى في آية أخرى، وهي قوله: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر: ٤٣] وقد ذكرنا حقيقة ذلك في أول سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] قالت المعتزلة: لا شك أن قوله: ﴿وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ مذكور في معرض التهديد والزجر، فلو كان ما قبل هذه الآية يدل على أنه تعالى أراد منهم أن يمكروا بالناس، فكيف يليق بالرحيم الكريم الحكيم الحليم أن يريد منهم المكر، ويخلق فيهم المكر، ثم يهددهم عليه ويعاقبهم أشد العقاب عليه؟ واعلم أن معارضة هذا الكلام بالوجوه المشهورة قد ذكرناها مرارا.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا كَانُواْ يَمْكُرُونَ ﴿١٢٤﴾﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم أنهم متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد ﷺ قالوا: لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله. وهذا يدل على نهاية حسدهم، وأنهم إنما بقوا مصرين على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل، بل لنهاية الحسد. قال المفسرون: قال الوليد بن المغيرة: والله لو كانت النبوة حقًّا لكنت أنا أحق بها من محمد؛ فإني أكثر منه مالاً وولدًا، فنزلت هذه الآية. وقال الضحاك: أراد كل واحد منهم أن يُخص بالوحي والرسالة، كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ كُلُّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ أَن يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُّنَشَّرَةً﴾ [المدثر: ٥٢] فظاهر الآية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك أيضًا لأنه تعالى قال: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ وهذا يدل على أن جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام. وأيضًا فما قبل هذه الآية يدل على ذلك أيضًا، وهو قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا﴾ [الأنعام: ١٢٣] ثم ذكر عقيب تلك الآية أنهم قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ وظاهره يدل على أن المكر المذكور في الآية الأولى هو هذا الكلام الخبيث.

وأما قوله تعالى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ **ففيه قولان:**

القول الأول: - وهو المشهور - أراد القوم أن تحصل لهم النبوة والرسالة، كما حصلت لمحمد عليه الصلاة والسلام، وأن يكونوا متبوعين لا تابعين، ومخدومين لا خادمين.

والقول الثاني: -وهو قول الحسن، ومنقول عن ابن عباس- أن المعنى: وإذا جاءتهم آية من القرآن تأمرهم باتباع النبي، قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ وهو قول مشركي العرب ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ [الإسراء: ٩٠-٩٣] من الله إلى أبي جهل، وإلى فلان وفلان كتابًا على حدة. وعلى هذا التقدير:

فالقوم ما طلبوا النبوة، وإنما طلبوا أن تأتيهم آيات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الأنبياء المتقدمين كي تدل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. قال المحققون: والقول الأول أقوى وأولى؛ لأن قوله: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ لا يليق إلا بالقول الأول. ولمن ينصر القول الثاني أن يقول: إنهم لما اقترحوا تلك الآيات القاهرة، فلو أجابهم الله إليها وأظهر تلك المعجزات على وَفق التماسهم، لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة، وحينئذٍ يصلح أن يكون قوله: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ جوابًا على هذا الكلام.

وأما قوله: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ فالمعنى أن للرسالة موضعًا مخصوصًا لا يصلح وضعها إلا فيه، فمن كان مخصوصًا موصوفًا بتلك الصفات التي لأجلها يصلح وضع الرسالة فيه، كان رسولاً وإلا فلا، والعالم بتلك الصفات ليس إلا الله تعالى.

واعلم أن الناس اختلفوا في هذه المسألة: فقال بعضهم: النفوس والأرواح متساوية في تمام الماهية، فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله وإحسان وتفضُّل. وقال آخرون: بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها: فبعضها خيرة طاهرة من علائق الجسمانيات، مشرقة بالأنوار الإلهية مستعلية منورة. وبعضها خسيسة كدرة مُحبة للجسمانيات، فالنفس ما لم تكن من القسم الأول، لم تصلح لقَبول الوحي والرسالة. ثم إن القسم الأول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف إلى مراتب لا نهاية لها، فلا جرم كانت مراتب الرسل مختلفة، فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل، ومنهم من حصلت له معجزة واحدة أو اثنتان وحصل له تبع عظيم، ومنهم من كان الرفق غالبًا عليه، ومنهم من كان التشديد غالبًا عليه. وهذا النوع من البحث فيه استقصاء، ولا يليق ذكره بهذا الموضع.

وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ فيه تنبيه على دقيقة أخرى وهي: أن أقل ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر، والغل والحسد. وقوله: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ﴾ عين المكر والغدر والحسد، فكيف يُعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات؟! ثم بَيَّن تعالى أنهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صَغار عند الله وعذاب شديد، وتقريره أن الثواب لا يتم إلا بأمرين: التعظيم والمنفعة، والعقاب أيضًا إنما يتم بأمرين: الإهانة والضرر. والله تعالى توعدهم بمجموع هذين الأمرين في هذه الآية أما الإهانة فقوله: ﴿سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجۡرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٞ شَدِيدُۢ﴾ وإنما قَدَّم ذكر الصَّغار على ذكر الضرر لأن القوم إنما تمردوا عن طاعة محمد عليه الصلاة والسلام طلبًا للعز والكرامة، فالله تعالى بَيَّن أنه يقابلهم بضد مطلوبهم، فأول ما يوصل إليهم إنما يوصل الصغار والذل والهوان. **وفي قوله:** ﴿صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ﴾ وجوه: **الأول:** أن يكون المراد أن هذا الصغار إنما يحصل في الآخرة، حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه. **والثاني:** أنهم يصيبهم صغار بحكم الله وإيجابه في دار الدنيا، فلما كان ذلك الصغار هذا حاله، جاز أن يضاف إلى عند الله. **الثالث:**

أن يكون المراد ﴿سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ﴾ ثم استأنف. وقال: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ أي معدلهم ذلك، والمقصود منه التأكيد. الرابع: أن يكون المراد صغار من عند الله، وعلى هذا التقدير: فلا بد من إضمار كلمة (من) وأما بيان الضرر والعذاب فهو قوله: ﴿عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ فحصل بهذا الكلام أنه تعالى أعد لهم الخزي العظيم والعذاب الشديد، ثم بَيَّن أن ذلك إنما يصيبهم لأجل مكرهم وكذبهم وحسدهم.

قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: تمسك أصحابنا بهذه الآية في بيان أن الضلال والهداية من الله تعالى.

واعلم أن هذه الآية كما أن لفظها يدل على قولنا، فلفظها أيضًا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسألة، وبيانه أن العبد قادر على الإيمان وقادر على الفكر، فقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية، فيمتنع صدور الإيمان عنه بدلاً من الكفر أو الكفر بدلاً من الإيمان، إلا إذا حصل في القلب داعية إليه، وقد بينا ذلك مرارًا كثيرة في هذا الكتاب، وتلك الداعية لا معنى لها إلا علمه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملاً على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة، فإنه إذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك إلى فعل ذلك الشيء، وإن حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن بكون ذلك الفعل مشتملاً على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك إلى تركه، وبينا بالدليل أن حصول هذه الدواعي لا بد وأن يكون من الله تعالى، وأن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل.

إذا ثبت هذا فنقول: يستحيل أن يصدر الإيمان عن العبد إلا إذا خلق الله في قلبه اعتقاد أن الإيمان راجح المنفعة زائد المصلحة، وإذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب، وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله، وهذا هو انشراح الصدر للإيمان. فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الإيمان بمحمد مثلاً يسبب مفسدة عظيمة في الدين والدنيا، ويوجب المضار الكثيرة فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل صدره ضيقًا حرجًا، فصار تقدير الآية: أن من أراد الله تعالى منه الإيمان قَوَّى دواعيه إلى الإيمان، ومن أراد الله منه الكفر قَوَّى صوارفه عن الإيمان، وقَوَّى دواعيه إلى الكفر. ولما ثبت بالدليل العقلي أن الأمر كذلك، ثبت أن لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلائل العقلية، وإذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن، فليس وراءه بيان ولا

برهان. قالت المعتزلة: لنا في هذه الآية مقامان:

المقام الأول: بيان أنه لا دلالة في هذه الآية على قولكم.

المقام الثاني: مقام التأويل المطابق لمذهبنا وقولنا.

أما المقام الأول: فتقريره من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الآية ليس فيها أنه تعالى أضل قومًا أو يضلهم؛ لأنه ليس فيها أكثر من أنه متى أراد أن يهدي إنسانًا فعل به كيت وكيت، وإذا أراد إضلاله فعل به كيت وكيت، وليس في الآية أنه تعالى يريد ذلك أو لا يريده.

والدليل عليه أنه تعالى قال: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٧] فبيَّن تعالى أنه يفعل اللهو لو أراده، ولا خلاف أنه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله.

الوجه الثاني: أنه تعالى لم يقل: ومن يرد أن يضله عن الإسلام، بل قال: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ فلمَ قلتم إن المراد: ومن يرد أن يضله عن الإيمان؟!

الوجه الثالث: أنه تعالى بَيَّن في آخر الآية أنه إنما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره، وأنه ليس ذلك على سبيل الابتداء، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

الوجه الرابع: أن قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ فهذا يُشعر بأنَّ جَعْل الصدر ضيقًا حرجًا يتقدم حصوله على حصول الضلالة، وأن لحصول ذلك المتقدم أثرًا في حصول الضلال وذلك باطل بالإجماع. أما عندنا فلا نقول به. وأما عندكم فلأن المقتضى لحصول الجهل والضلال هو أن الله تعالى يخلقه فيه لقدرته. فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن هذه الآية لا تدل على قولكم.

أما المقام الثاني: وهو أن تفسير هذه الآية على وجه يليق بقولنا- فتقريره من وجوه: **الأول**: -وهو الذي اختاره الجبائي، ونصره القاضي- فنقول: تقدير الآية: ومن يرد الله أن يهديه يوم القيامة إلى طريق الجنة، يشرح صدره للإسلام حتى يثبت عليه، ولا يزول عنه. وتفسير هذا الشرح هو أنه تعالى يفعل به ألطافًا تدعوه إلى البقاء على الإيمان والثبات عليه، وفي هذا النوع ألطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن، إلا بعد أن يصير مؤمنًا، وهي بعد أن يصير الرجل مؤمنًا يدعوه إلى البقاء على الإيمان والثبات عليه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن: ١١] وبقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] فإذا آمن عبد وأراد الله ثباته فحينئذٍ يشرح صدره، أي يفعل به الألطاف التي تقتضي ثباته على الإيمان ودوامه عليه، فأما إذا كفر وعاند، وأراد الله تعالى أن يضله عن طريق الجنة، فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج.

ثم سأل الجبائي نفسه وقال: كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن؟

وأجاب عنه: بأنه تعالى لم يخبر بأنه يفعل بهم ذلك في كل وقت، فلا يمتنع كونهم في بعض الأوقات طيبي القلوب. وسأل القاضي نفسه على هذا الجواب سؤالاً آخر فقال فيجب أن تقطعوا في كل كافر بأنه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج في بعض الأوقات.

وأجاب عنه بأن قال: وكذلك نقول، ودَفْع ذلك لا يمكن، خصوصًا عند ورود أدلة الله تعالى وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين، وعند ظهور الذلة والصغار فيهم، هذا غاية تقرير هذا الجواب.

والوجه الثاني في التأويل: قالوا: لِمَ لا يجوز أن يقال: المراد: فمن يرد الله أن يهديه إلى الجنة يشرح صدره للإسلام؟ أي يشرح صدره للإسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه إلى الجنة؛ لأنه لما رأى أن بسبب الإيمان وجد هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة، يزداد رغبة في الإيمان، ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل إليه، ومن يرد أن يضله يوم القيامة عن طريق الجنة، ففي ذلك الوقت يضيق صدره، ويحرج صدره بسبب الحزن الشديد الذي ناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار.

قالوا: فهذا وجه قريب واللفظ محتمل له، فوجب حمل اللفظ عليه.

والوجه الثالث في التأويل أن يقال: حصل في الكلام تقديم وتأخير، فيكون المعنى: مَن شرح صدر نفسه بالإيمان فقد أراد الله أن يهديه أي يخصه بالألطاف الداعية إلى الثبات على الإيمان، أو يهديه بمعنى أنه يهديه إلى طريق الجنة، ومَن جَعَل صدره ضيقًا حرجًا عن الإيمان، فقد أراد الله أن يضله عن طريق الجنة، أو يضله، بمعنى أنه يحرمه عن الألطاف الداعية إلى الثبات على الإيمان، فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب، والجواب عما قالوه أولاً: من أن الله تعالى لم يقل في هذه الآية أنه يضله، بل المذكور فيه أنه لو أراد أن يضله لفعل كذا وكذا.

فنقول: قوله تعالى في آخر الآية: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تصريح بأنه يفعل بهم ذلك الإضلال؛ لأن حرف (الكاف) في قوله: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ يفيد التشبيه، والتقدير: وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره، فكذلك نجعل الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون.

والجواب عما قالوه ثانيًا وهو قوله: ومن يرد الله أن يضله عن الدين.

فنقول: إن قوله في آخر الآية: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تصريح بأن المراد من قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ هو أنه يضله عن الدين.

والجواب عما قالوه ثالثًا: من أن قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يدل على أنه تعالى إنما يلقي ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم.

فنقول: لا نُسلِّم أن المراد ذلك، بل المراد: كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بأنهم لا يؤمنون. وإذا حملنا هذه الآية على هذا الوجه، سقط ما ذكروه.

والجواب عما قالوه رابعًا: من أن ظاهر الآية يقتضي أن يكون ضيق الصدر وحرجه شيئًا متقدمًا على الضلال وموجبًا له.

فنقول: الأمر كذلك؛ لأنه تعالى إذا خلق في قلبه اعتقادًا بأن الإيمان بمحمد ﷺ يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الآخرة، فهذا الاعتقاد يوجب إعراض النفس ونفور القلب عن قَبول ذلك الإيمان، ويحصل في ذلك القلب نفرة ونَبوة عن قبول ذلك الإيمان، وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد؛ لأن الطريق إذا كان ضيقًا لم يقدر الداخل على أن يدخل فيه، فكذلك القلب إذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الإيمان فيه، فلأجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه، أطلق لفظ الضيق والحرج عليه، فقد سقط هذا الكلام.

وأما الوجه الأول من التأويلات الثلاثة التي ذكروها، فالجواب عنه: أن حاصل ذلك الكلام يرجع إلى تفصيل الضيق والحرج باستيلاء الغم والحزن على قلب الكافر، وهذا بعيد؛ لأنه تعالى ميز الكافر عن المؤمن بهذا الضيق والحرج، فلو كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر، لوجب أن يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والهموم والأحزان أزيد مما يحصل في قلب المؤمن زيادة يعرفها كل أحد، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك، بل الأمر في حزن الكافر والمؤمن على السوية، بل الحزن والبلاء في حق المؤمن أكثر، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ [الزخرف: ٣٣] وقال عليه السلام: «خُصَّ البَلاءُ بالأَنْبِياءِ، ثم الأَوْلِيَاءِ، ثُمَّ الأَمْثَل فالأَمْثَل»[(١)].

وأما الوجه الثاني من التأويلات الثلاثة: فهو أيضًا مدفوع؛ لأنه يرجع حاصله إلى إيضاح الواضحات؛ لأن كل أحد يعلم بالضرورة أن كل من هداه الله تعالى إلى الجنة بسبب الإيمان فإنه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للإيمان مزيد انشراح في ذلك الوقت. وكذلك القول في قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ المراد من يضله عن طريق الجنة فإنه يضيق قلبه في ذلك الوقت، فإن حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة، فحَمْل الآية عليه إخراج لهذه الآية من الفائدة.

وأما الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة: فهو يقتضي تفكيك نظم الآية، وذلك لأن الآية تقتضي أن يحصل انشراح الصدر من قِبل الله أولاً، ثم يترتب عليه حصول الهداية والإيمان، وأنتم عكستم القضية فقلتم العبد يجعل نفسه أولاً منشرح الصدر، ثم إن الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى أنه يخصه بمزيد الألطاف الداعية له إلى الثبات على الإيمان، والدلائل اللفظية إنما يمكن

---

(١) صحيح: أخرجه الترمذي في كتاب (الزهد)، باب: (في الصبر على البلاء) (٤/ ٥٢٠)، حديث رقم (٢٣٩٨) من طريق حماد بن زيد... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه في كتاب (الفتن)، باب: (الصبر على البلاء) (٢/ ١٣٣٤)، حديث رقم (٤٠٢٣) من طريق حماد بن زيد... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ١٧٢)، حديث رقم (١٤٨١) من طريق سفيان... به، والدارمي في كتاب (الرقاق)، باب: (في أشد الناس بلاء) (٢/ ٢٠٦)، حديث رقم (٢٧٨٣)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٤٠)، والبيهقي في (السنن) (٣/ ٣٧٢)، جميعًا عن عاصم بن بهدلة... به.

التمسك بها إذا أبقينا ما فيها من التركيبات والترتيبات، فأما إذا أبطلناها وأزلناها لم يمكن التمسك بشيء منها أصلاً، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يمكن التمسك بشيء من الآيات، وإنه طعن في القرآن وإخراج له عن كونه حجة. فهذا هو الكلام الفصل في هذه السؤالات، ثم إنا نختم الكلام في هذه المسألة بهذه الخاتمة القاهرة، وهي أنا بينا أن فعل الإيمان يتوقف على أن يحصل في القلب داعية جازمة إلى فعل الإيمان، وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى، وكذلك القول في جانب الكفر، ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى؛ لأن تقدير الآية: فمن يرد الله أن يهديه قَوَّى في قلبه ما يدعوه إلى الإيمان، ومن يرد أن يضله ألقى في قلبه ما يصرفه عن الإيمان ويدعوه إلى الكفر. وقد ثبت بالبرهان العقلي أن الأمر يجب أن يكون كذلك، وعلى هذا التقدير، فجميع ما ذكرتموه من السؤالات ساقط، والله تعالى أعلم بالصواب.

المسألة الثالثة: في تفسير ألفاظ الآية، أما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان:

الوجه الأول: قال الليث: يقال: شرح الله صدره فانشرح، أي وسَّع صدره لقبول ذلك الأمر فتوسع. وأقول: إن الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر، ولا شك أنه ليس المراد منه أن يوسع صدره على سبيل الحقيقة؛ لأنه لا شبهة أن ذلك محال، بل لا بد من تفسير توسيع الصدر فنقول: تحقيقه ما ذكرناه فيما تقدم ولا بأس بإعادته، فنقول: إذا اعتقد الإنسان في عمل من الأعمال أن نفعه زائد وخيره راجح، مال طبعه إليه، وقويت رغبته في حصوله، وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله، فتسمى هذه الحالة بسعة النفس. وإذا اعتقد في عمل من الأعمال أن شره زائد وضرره راجح، عظُمت النفرة عنه وحصل في الطبع نفرة ونَبوة عن قبوله، ومعلوم أن الطريق إذا كان ضيقًا لم يتمكن الداخل من الدخول فيه، وإذا كان واسعًا قدر الداخل على الدخول فيه، فإذا حصل اعتقاد أن الأمر الفلاني زائد النفع والخير وحصل الميل إليه، فقد حصل ذلك الميل في ذلك القلب، فقيل: اتسع الصدر له. وإذا حصل اعتقاد أنه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل إليه فقيل: إنه ضيق فقد صار الصدر شبيهًا بالطريق الضيق الذي لا يمكن الدخول فيه، فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه.

والوجه الثاني في تفسير الشرح يقال: شرح فلان أمره، إذا أظهره وأوضحه. وشَرَح المسألة، إذا كانت مشكلة فبينها.

واعلم أن لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق؛ لأنه وارد في الإسلام في قوله: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾[الزمر: ٢٢] وفي الكفر في قوله: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾[النحل: ١٠٦] قال المفسرون: لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله ﷺ وقيل له: كيف يشرح الله صدره؟ فقال عليه السلام: «يَقْذِفُ فيه نُورًا حَتَّى يَنْفَسِحَ وَيَنْشَرِحَ»[1] فقيل له: وهل لذلك من أمارة يُعرف بها؟

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبري في (تفسيره) (١٢/ ٩٨)، حديث رقم (١٣٨٥٢) من طريق عبد الله بن مرة عن أبي جعفر... به، وأخرجه الحاكم في (المستدرك) (٤/ ٣٤٦)، حديث رقم (٧٨٦٣)، والبيهقي في (شعب

فقال عليه السلام: «الإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الخُلُودِ، وَالتَّجَافِي عَنْ دَارِ الغرورِ، وَالاسْتِعْدَادِ لِلْمَوتِ قَبْلَ نزول المَوتِ» (١).

وأقول: هذا الحديث من أدل الدلائل على صحة ما ذكرناه في تفسير شرح الله الصدر، وتقريره أن الإنسان إذا تصور أن الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخير، وأن الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر، فإذا حصل الجزم بذلك إما بالبرهان أو بالتجربة أو التقليد لا بد وأن يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الآخرة، وهو المراد من الإنابة إلى دار الخلود والنفرة عن دار الدنيا، وهو المراد من التجافي عن دار الغرور، وأما الاستعداد للموت قبل نزول الموت فهو مشتمل على الأمرين، أعني النفرة عن الدنيا والرغبة في الآخرة.

إذا عرفت هذا فنقول: الداعي إلى الفعل لا بد وأن يحصل قبل حصول الفعل، وشرح الصدر للإيمان عبارة عن حصول الداعي إلى الإيمان؛ فلهذا المعنى أشعر ظاهر هذه الآية بأن شرح الصدر متقدم على حصول الإسلام، وكذا القول في جانب الكفر.

أما قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ **ففيه مباحث:**

البحث الأول: قرأ ابن كثير (ضيْقًا) ساكنة الياء وكذا في كل القرآن، والباقون مشددة الياء مكسورة، فيحتمل أن يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد، كسَيْد وسَيِّد، وهَيْن وهَيِّن ولَيْن ولَيِّن، ومَيْت ومَيِّت. وقرأ نافع وأبو بكر عن عاصم (حرِجًا) بكسر الراء، والباقون بفتحها، قال الفراء: وهو في كسره ونصبه بمنزلة الوَجِل والوَجَل، والقَرَد والقَرِد، والدَّنَف والدَّنِف. قال الزجاج: الحرج في اللغة أضيق الضيق، ومعناه: أنه ضَيق جدًّا، فمن قال: إنه رجل حَرَج الصدر (بفتح الراء) فمعناه: ذو حرج في صدره، ومن قال: حرِج جعله فاعلاً، وكذلك رجل دَنَف ذو دنف، ودِنف نعت.

البحث الثاني: قال بعضهم: الحرِج، (بكسر الراء) الضيق، والحرج (بالفتح) جمع حرجة، وهو الموضع الكثير الأشجار الذي لا تناله الراعية. وحكى الواحدي في هذا الباب حكايتين: إحداهما: روى عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أنه قرأ هذه الآية وقال: هل هاهنا أحد من بني بكر. قال رجل: نعم. قال: ما الحرجة فيكم؟ قال: الوادي الكثير الشجر المشتبك الذي لا طريق فيه. فقال ابن عباس: كذلك قلب الكافر. والثانية: روى الواحدي عن أبي الصلت الثقفي قال: قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذه الآية، ثم قال: ائتوني برجل من كنانة جعلوه راعيًا. فأتوا به، فقال له عمر: يا فتى ما الحرجة فيكم؟ قال: الحرجة فينا الشجرة تحدق بها

الإيمان) (٧/ ٣٥٢)، حديث رقم (١٠٥٥٢)، كلاهما من طريق عدي بن الفضل عن عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابن سعد. . . به، وقال الذهبي متعقبًا: عدي بن الفضل ساقط.

(١) انظر سابقه.

الأشجار فلا يصل إليها راعية ولا وحشية. فقال عمر: كذلك قلب الكافر لا يصل إليه شيء من الخير.

أما قوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ ففيه بحثان:

البحث الأول: قرأ ابن كثير (يصْعد) ساكنة الصاد، وقرأ أبو بكر عن عاصم (يصَّاعد) بالألف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد، والباقون (يصعد) بتشديد الصاد والعين بغير ألف:

أما قراءة ابن كثير (يصْعد) فهي من الصعود، والمعنى: أنه في نفوره عن الإسلام وثقله عليه بمنزلة من تكلف الصعود إلى السماء، فكما أن ذلك التكليف ثقيل على القلب، فكذلك الإيمان ثقيل على قلب الكافر. وأما قراءة أبي بكر (يصاعد) فهو مثل يتصاعد. وأما قراءة الباقين (يصَّعد) فهي بمعنى يتصعد، فأُدغمت التاء في الصاد، ومعنى يتصعد: يتكلف ما يثقل عليه.

البحث الثاني: في كيفية هذا التشبيه وجهان:

الأول: كما أن الإنسان إذا كُلف الصعود إلى السماء ثقُل ذلك التكليف عليه، وعظُم وصعُب عليه، وقويت نفرته عنه، فكذلك الكافر يثقل عليه الإيمان وتعظم نفرته عنه.

والثاني: أن يكون التقدير أن قلبه ينبو عن الإسلام ويتباعد عن قبول الإيمان، فشَبَّه ذلك البعد ببعد من يصعد من الأرض إلى السماء.

أما قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ففيه بحثان:

البحث الأول: الكاف في قوله: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ يفيد التشبيه بشيء، وفيه وجهان: الأول: التقدير أن يجعل الله الرجس عليهم كجعله ضِيق الصدر في قلوبهم. والثاني: قال الزجاج: التقدير: مثل ما قصصنا عليك، يجعل الله الرجس.

البحث الثاني: اختلفوا في تفسير (الرجس): فقال ابن عباس: هو الشيطان يسلطه الله عليهم. وقال مجاهد: (الرجس) ما لا خير فيه. وقال عطاء: (الرجس) العذاب. وقال الزجاج: (الرجس) اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة.

ولنختم تفسير هذه الآية بما روي عن محمد بن كعب القرظي أنه قال: تذاكرنا في أمر القدرية عند ابن عمر فقال: لُعنت القدرية على لسان سبعين نبيًّا، منهم نبينا ﷺ، فإذا كان يوم القيامة نادى منادٍ، وقد جُمع الناس بحيث يسمع الكل: أين خصماء الله. فتقوم القدرية[1].

وقد أورد القاضي هذا الحديث في تفسيره وقال: هذا الحديث من أقوى ما يدل على أن القدرية هم الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى قضاء وقدرًا وخلقًا؛ لأن الذين يقولون هذا

---

(١) منكر: أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٧/ ١٦٢) من طريق محمد بن الفضل بن عطية عن كرز... به، وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (٥/ ٨٣)، والسهمي في (تاريخ جرجان) (١/ ٣٥٦)، وقال الهيثمي في (المجمع) (٧/ ٢٠٦): رواه الطبراني في (الأوسط)، وفيه محمد بن الفضل بن عطية وهو متروك. ورواه أبو يعلى في (الكبير)

القول، هم خصماء الله؛ لأنهم يقولون لله: أي ذنب لنا حتى تعاقبنا، وأنت الذي خلقته فينا وأردته منا، وقضيته علينا، ولم تخلقنا إلا له، وما يسرت لنا غيره؟! فهؤلاء لا بد وأن يكونوا خصماء الله بسبب هذه الحجة، أما الذين قالوا: إن الله مكّن وأزاح العلة، وإنما أُتي العبد من قِبل نفسه. فكلامه موافق لما يعامل به من إنزال العقوبة، فلا يكونون خصماء الله، بل يكونون منقادين لله.

هذا كلام القاضي وهو عجيب جدًّا؛ وذلك لأنه يقال له: يبعد منك أنك ما عرفت من مذاهب خصومك أنه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه، وأن كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب، وليس للعبد على الرب اعتراض ولا مناظرة، فكيف يصير الإنسان الذي هذا دينه واعتقاده خصمًا لله تعالى؟! أما الذين يكونون خصماء لله فهم المعتزلة، وتقريره من وجوه:

الأول: أنه يدعي عليه وجوب الثواب والعوض، ويقول: لو لم تعطني ذلك لخرجت عن الإلهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء، فهذا الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى.

والثاني: أن من واظب على الكفر سبعين سنة، ثم إنه في آخر زمن حياته قال: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) عن القلب، ثم مات، ثم إن رب العالمين أعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة ألف ألف سنة، ثم أراد أن يقطع تلك النعم عنه لحظة واحدة، فذلك العبد يقول: أيها الإله إياك ثم إياك أن تترك ذلك لحظة واحدة؛ فإنك إن تركته لحظة واحدة صرتَ معزولاً عن الإلهية. والحاصل: أن إقدام ذلك العبد على ذلك الإيمان لحظة واحدة أوجب على الإله إيصال تلك النعم مدة لا آخر لها، ولا طريق له البتة إلى الخلاص عن هذه العهدة، فهذا هو الخصومة.

أما من يقول: إنه لا حق لأحد من الملائكة والأنبياء على الله تعالى وكل ما يوصل إليهم من الثواب فهو تفضل وإحسان من الله تعالى، فهذا لا يكون خصمًا.

والوجه الثالث في تقرير هذه الخصومة: ما حكي أن الشيخ أبا الحسن الأشعري لما فارق مجلس أستاذه أبي علي الجبائي وتَرَك مذهبه وكَثُر اعتراضه على أقاويله، عظُمت الوحشة بينهما فاتفق أن يومًا من الأيام عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس، وذهب الشيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض الجوانب مختفيًا عن الجبائي، وقال لبعض من حضر هناك من العجائز: إني أعلمكِ مسألة فاذكريها لهذا الشيخ قولي له: كان لي ثلاثة من

باختصار من رواية بقية بن الوليد عن حبيب بن عمرو، وبقية مدلس وحبيب مجهول، واللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (١/ ٤٠٧)، حديث رقم (١١٣٢)، وفي (علل ابن أبي حاتم) (٢/ ٤٣٥) من طريق بقية بن الوليد عن حبيب بن عمرو عن أبيه عن ابن عمر... به، قال: هذا حديث منكر، وحبيب بن عمرو ضعيف الحديث مجهول.

البنين: واحد كان في غاية الدين والزهد، والثاني كان في غاية الكفر والفسق، والثالث كان صبيًّا لم يبلغ، فماتوا على هذه الصفات، فأخبِرني أيها الشيخ عن أحوالهم. فقال الجبائي: أما الزاهد ففي درجات الجنة، وأما الكافر ففي دركات النار، وأما الصبي فمن أهل السلامة. قال: قولي له: لو أن الصبي أراد أن يذهب إلى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها أخوه الزاهد، هل يمكن منه؟ فقال الجبائي: لا؛ لأن الله يقول له: إنما وصل إلى تلك الدرجات العالية بسبب أنه أتعب نفسه في العلم والعمل، وأنت فليس معك ذاك. فقال أبو الحسن: قولي له: لو أن الصبي حينئذٍ يقول: يا رب العالمين ليس الذنب لي؛ لأنك أمتني قبل البلوغ ولو أمهلتني فربما زدت على أخي الزاهد في الزهد والدين. فقال الجبائي: يقول الله له: علمتُ أنك لو عشتَ لطغيتَ وكفرتَ وكنت تستوجب النار، فقبل أن تصل إلى تلك الحالة راعيتُ مصلحتك وأمَتُّك حتى تنجو من العقاب. فقال أبو الحسن: قولي له: لو أن الأخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الأسفل من النار، فقال: يا رب العالمين، ويا أحكم الحاكمين، ويا أرحم الراحمين، كما علمتَ من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ كفر، علمت مني ذلك، فلمَ راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي؟

قال الراوي: فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع انقطع الجبائي، فلما نظر رأى أبا الحسن، فعَلِم أن هذه المسألة منه لا من العجوز.

ثم إن أبا الحسين البصري جاء بعد أربعة أدوار أو أكثر من بعد الجبائي، فأراد أن يجيب عن هذا السؤال، فقال: نحن لا نرضى في حق هؤلاء الإخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتم، بل لنا هاهنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم. ثم قال: وهو مبني على مسألة اختلف شيوخنا فيها، وهي أنه هل يجب على الله أن يكلف العبد أم لا؟ فقال البصريون: التكليف محض التفضل والإحسان، وهو غير واجب على الله تعالى. وقال البغداديون: إنه واجب على الله تعالى. قال: فإن فَرَّعنا على قول البصريين، فلله تعالى أن يقول لذلك الصبي: إني طولت عمر الأخ الزاهد، وكلفته على سبيل التفضل، ولم يلزم من كوني متفضلاً على أخيك الزاهد بهذا الفضل أن أكون متفضلاً عليك بمثله. وأما إن فرَّعنا على قول البغداديين فالجواب أن يقال: إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكليف عليه كان إحسانا في حقه، ولم يلزم منه عَوْد مفسدة إلى الغير فلا جرم فعلته، وأما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة إلى غيرك؛ فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقك. فظهر الفرق.

هذا تلخيص كلام أبي الحسين البصري سعيًا منه في تخليص شيخه المتقدم عن سؤال الأشعري، بل سعيًا منه في تخليص إلهه عن سؤال العبد.

وأقول قبل الخوض في الجواب عن كلام أبي الحسين: صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله، إنما لزمت على قول المعتزلة، وأما على قول أصحابنا رحمهم الله فلا مناظرة البتة

بين العبد وبين الرب، وليس للعبد أن يقول لربه: لمَ فعلت كذا؟ أو ما فعلت كذا. فثبت أن خصماء الله هم المعتزلة، لا أهل السنة، وذلك يقوي غرضنا ويحصل مقصودنا، ثم نقول:

أما الجواب الأول: -وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضُّل، فيجوز أن يخص به بعضًا دون بعض- فنقول: هذا الكلام مدفوع؛ لأنه تعالى لما أوصل التفضل إلى أحدهما، فالامتناع من إيصاله إلى الثاني قبيح من الله تعالى، لأن الإيصال إلى هذا الثاني ليس فعلاً شاقًا على الله تعالى، ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجوه، وهذا الثاني يحتاج إلى ذلك التفضل، ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد، ألا ترى أن من منع غيره من النظر في مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس، قبُح ذلك منه؛ لأنه منع من النفع من غير اندفاع ضرر إليه، ولا وصول نفع إليه، فإن كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح مقبولاً، فليكن مقبولاً هاهنا، وإن لم يكن مقبولاً لم يكن مقبولاً ألبتة في شيء من المواضع، وتبطل كلية مذهبكم، فثبت أن هذا الجواب فاسد.

وأما الجواب الثاني: فهو أيضًا فاسد؛ وذلك لأن قولنا: (تكليفه يتضمن مفسدة) ليس معناه أن هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة، وإلا لزم أن تحصل هذه المفسدة أبدًا في حق الكل وأنه باطل، بل معناه: أن الله تعالى عَلِم أنه إذا كلف هذا الشخص، فإن إنسانًا آخر يختار من قِبل نفسه فعلاً قبيحًا، فإن اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه، فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنه إذا كلفه فإنه يختار الكفر عند ذلك التكليف، فوجب أن يترك تكليفه، وذلك يوجب قبح تكليف مَن عَلِم الله من حاله أنه يكفر، وإن لم يجب ههنا لم يجب هنالك، وأما القول بأنه يجب عليه تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فعلاً قبيحًا عند ذلك التكليف، ولا يجب عليه تركه إذا علم تعالى أن ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف، فهذا محض التحكم. فثبت أن الجواب الذي استخرجه أبو الحسين بلطيف فكره، ودقيق نظره بعد أربعة أدوار ضعيف، وظهر أن خصماء الله هم المعتزلة لا أصحابنا، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٢٦﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَهَٰذَا﴾ إشارة إلى مذكور تقدم ذكره، وفيه قولان: **الأول:** -وهو الأقوى عندي- أنه إشارة إلى ما ذكره وقرره في الآية المتقدمة، وهو أن الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى، فوجب كون الفعل من الله تعالى، وذلك يوجب التوحيد المحض، وهو كونه تعالى مبدئًا لجميع الكائنات والممكنات، وإنما سماه صراطًا لأن العلم به يؤدي إلى العلم بالتوحيد الحق، وإنما وَصَفه بكونه مستقيمًا لأن قول المعتزلة غير مستقيم؛ وذلك لأن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر إما أن يتوقف على المرجح أو لا

يتوقف: فإن توقف على المرجح لزم أن يقال: الفعل لا يصدر عن القادر إلا عند انضمام الداعي إليه، وحينئذٍ يتم قولنا، ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة، وإما أن لا يتوقف رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر على مرجح، وجب أن يحصل هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات، وحينئذٍ يلزم نفي الصنع والصانع وإبطال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر، فأما القول بأن هذا الرجحان يحتاج إلى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء المعتزلة، فهو معوج غير مستقيم، إنما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الإطلاق، وذلك يوجب عين مذهبنا، فهذا القول هو المختار عندي في تفسير هذه الآية.

القول الثاني: أن قوله: ﴿وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا﴾ إشارة إلى كل ما سبق ذكره في كل القرآن، قال ابن عباس: يريد: هذا الذي أنت عليه يا محمد دين ربك مستقيمًا. وقال ابن مسعود: يعني القرآن. والقول الأول أولى؛ لأن عَوْد الإشارة إلى أقرب المذكورات أولى.

وإذا ثبت هذا فنقول: لما أمر الله تعالى بمتابعة ما في الآية المتقدمة، وجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات؛ لأنه تعالى إذا ذكر شيئًا وبالغ في الأمر بالتمسك به والرجوع إليه والتعويل عليه، وجب أن يكون من المحكمات. فثبت أن الآية المتقدمة من المحكمات، وأنه يجب إجراؤها على ظاهرها، ويحرم التصرف فيها بالتأويل.

المسألة الثانية: قال الواحدي: انتصب (مستقيمًا) على الحال، والعامل فيه معنى (هذا) وذلك لأن (ذا) يتضمن معنى الإشارة، كقولك: (هذا زيد قائمًا) معناه أشير إليه في حال قيامه، وإذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل، لم يجز تقديم الحال عليه، لا يجوز (قائمًا هذا زيد)، ويجوز (ضاحكا جاء زيد).

أما قوله: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾: فنقول: أما تفصيل الآيات فمعناه ذكرها فصلاً فصلاً بحيث لا يختلط واحد منها بالآخر، والله تعالى قد بَيَّن صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة، بطرق كثيرة ووجوه مختلفة.

وأما قوله: ﴿لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ فالذي أظنه والعلم عند الله أنه تعالى إنما جعل مقطع هذه الآية هذه اللفظة لأنه تقرر في عقل كل واحد أن أحد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر إلا لمرجح، فكأنه تعالى يقول للمعتزلي: أيها المعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر.

قوله تعالى: ﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ ۖ وَهُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن عظيم نعمه في الصراط المستقيم، وبَيَّن أنه تعالى معد مهيئ لمن يكون من المذكورين بين الفائدة الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم، فقال: ﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ ۖ﴾ وفي هذه الآية تشريفات.

النوع الأول: قوله: ﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ﴾ وهذا يوجب الحصر، فمعناه: لهم دار السلام لا لغيرهم، وفي قوله: ﴿دَارُ ٱلسَّلَٰمِ﴾ قولان:

القول الأول: أن السلام من أسماء الله تعالى، فدار السلام هي الدار المضافة إلى الله تعالى، كما قيل للكعبة بيت الله تعالى وللخليفة عبد الله.

والقول الثاني: أن السلام صفة الدار، ثم فيه وجهان: الأول: المعنى دار السلامة، والعرب تلحق هذه الهاء في كثير من المصادر وتحذفها يقولون: ضلال وضلالة، وسفاه وسفاهة، ولذاذ ولذاذة، ورضاع ورضاعة. الثاني: أن السلام جمع السلامة، وإنما سُميت الجنة بهذا الاسم لأن أنواع السلامة حاصلة فيها بأسرها.

إذا عرفت هذين القولين: فالقائلون بالقول الأول قالوا به لأنه أولى؛ لأن إضافة الدار إلى الله تعالى نهاية في تشريفها وتعظيمها وإكبار قدرها، فكان ذكر هذه الإضافة مبالغة في تعظيم الأمر. والقائلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين: الأول: أن وصف الدار بكونها دار السلامة أدخل في الترغيب من إضافة الدار إلى الله تعالى، والثاني: أن وصف الله تعالى بأنه السلام في الأصل مجاز، وإنما وصف بذلك لأنه تعالى ذو السلام، فإذا أمكن حَمْل الكلام على حقيقته كان أولى.

النوع الثاني من الفوائد المذكورة في هذه الآية: قوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ وفي تفسيره وجوه:

الوجه الأول: المراد أنه معد عنده تعالى، كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة، ونظيره قوله تعالى: ﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البينة: ٨] وذلك نهاية في بيان وصولهم إليها، وكونهم على ثقة من ذلك.

الوجه الثاني: -وهو الأقرب إلى التحقيق- أن قوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ يُشعر بأن ذلك الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى، وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة، فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة، وذلك يدل على أن ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله تعالى، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧].

الوجه الثالث: أنه قال في صفة الملائكة: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] وقال في صفة المؤمنين في الدنيا: (أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي) وقال أيضًا: (أنا عند ظن عبدي بي) وقال في صفتهم يوم القيامة: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ﴾ [القمر: ٥٥] وقال في دارهم: ﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ وقال في ثوابهم: ﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البينة: ٨] وذلك يدل على أن حصول كمال صفة العبودية بواسطة صفة العندية.

النوع الثالث من التشريفات المذكورة في هذه الآية: قوله: ﴿وَهُوَ وَلِيُّهُم﴾ والولي معناه القريب، فقوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ يدل على قربهم من الله تعالى، وقوله: ﴿وَهُوَ وَلِيُّهُم﴾ يدل على قرب الله منهم، ولا نرى في العقل درجة للعبد أعلى من هذه الدرجة، وأيضًا فقوله: ﴿وَهُوَ

﴿وَلِيُّهُم﴾ يفيد الحصر، أي لا ولي لهم إلا هو، وكيف وهذا التشريف إنما حصل على التوحيد المذكور في قوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ فهؤلاء الأقوام قد عرفوا من هذه الآية أن المدبر والمقدر ليس إلا هو، وأن النافع والضار ليس إلا هو، وأن المُسْعِد والمُشْقِي ليس إلا هو، وأنه لا مُبدئ للكائنات والممكنات إلا هو، فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه، فما كان رجوعهم إلا إليه، وما كان توكلهم إلا عليه، وما كان أُنسهم إلا به، وما كان خضوعهم إلا له، فلما صاروا بالكلية، لا جرم قال تعالى: ﴿وَهُوَ وَلِيُّهُم﴾ وهذا إخبار بأنه تعالى متكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا، ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وإيصال الخيرات ودفع الآفات والبليات.

ثم قال تعالى: ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ وإنما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل، فإن العمل لا بد منه، وتحقيق القول فيه: أن بين النفس والبدن تعلقًا شديدًا، فكما أن الهيئات النفسانية قد تنزل من النفس إلى البدن، مثل ما إذا تصور أمرًا مُغضبًا ظهر الأثر عليه في البدن، فيسخن البدن ويحمى، فكذلك الهيئات البدنية قد تصعد من البدن إلى النفس، فإذا واظب الإنسان على أعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس، وذلك يدل على أن السالك لا بد له من العمل، وأنه لا سبيل له إلى تركه البتة.

قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ ۖ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن حال من يتمسك بالصراط المستقيم، بَيَّن بعده حال من يكون بالضد من ذلك، لتكون قصة أهل الجنة مردفة بقصة أهل النار، وليكون الوعيد مذكورًا بعد الوعد.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ﴾ منصوب بمحذوف، أي واذكر يوم نحشرهم، أو: يوم نحشرهم قلنا يا معشر الجن، أو: يوم نحشرهم وقلنا يا معشر الجن، كان ما لا يوصف لفظاعته.

المسألة الثانية: الضمير في قوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه قولان:

الأول: يعودإلى المعلوم لا إلى المذكور، وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين علم أن الله يبعثهم.

والثاني: أنه عائد إلى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: ١١٢].

المسألة الثالثة: في الآية محذوف والتقدير: يوم نحشرهم جميعًا فنقول: يا معشر الجن. فيكون هذا القائل هو الله تعالى، كما أنه الحاشر لجميعهم، وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا

يكون إلا تبكيتًا وبيانًا لجهة أنهم وإن تمردوا في الدنيا فينتهي حالهم في الآخرة إلى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالجرم. وقال الزجاج: التقدير: فيقال لهم: يا معشر الجن. لأنه يبعد أن يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار، بدليل قوله تعالى في صفة الكفار: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤].

أما قوله تعالى: ﴿قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ **فنقول:** هذا لا بد فيه من التأويل؛ لأن الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الإنس؛ لأن القادر على الجسم وعلى الإحياء والفعل ليس إلا الله تعالى، فوجب أن يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء إلى الضلال مع مصادفة القبول.

أما قوله: ﴿وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ فالأقرب أن فيه حذفًا، فكما قال للجن تبكيتًا، فكذلك قال للإنس توبيخًا لأنه حصل من الجن الدعاء، ومن الإنس القبول، والمشاركة حاصلة بين الفريقين، فلما بكَّت تعالى كلا الفريقين حكى هاهنا جواب الإنس، وهو قولهم: (ربنا استمتع بعضنا ببعض) فوصفوا أنفسهم بالتوفر على منافع الدنيا، والاستمتاع بلذاتها إلى أن بلغوا هذا المبلغ الذي عنده أيقنوا بسوء عاقبتهم. **ثم ههنا قولان: الأول:** أن قولهم: (استمتع بعضنا ببعض) المراد منه أنه استمتع الجن بالإنس والإنس بالجن، وعلى هذا القول ففي المراد بذلك الاستمتاع قولان:

القول الأول: أن معنى هذا الاستمتاع هو أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخاف على نفسه قال: (أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه) فيبيت آمنًا في نفسه. فهذا استمتاع الإنس بالجن، وأما استمتاع الجن بالإنس فهو أن الإنسي إذا عاذ بالجني، كان ذلك تعظيمًا منهم للجن، وذلك الجني يقول: (قد سُدت الجن والإنس) لأن الإنسي قد اعترف له بأنه يقدر أن يدفع عنه، وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي وابن جريج، واحتجوا على صحته بقوله تعالى: (وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن).

والوجه الثاني في تفسير هذا الاستمتاع: أن الإنس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم، فصار الجن كالرؤساء، والإنس كالأتباع والخادمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير، ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم، فهذا استمتاع الجن بالإنس. وأما استمتاع الإنس بالجن، فهو أن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الأمور عليهم. وهذا القول اختيار الزجاج، قال: وهذا أَوْلى من الوجه المتقدم، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ ومن كان يقول من الإنس: (أعوذ بسيد هذا الوادي) قليل.

والقول الثاني: أن قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ هو كلام الإنس خاصة؛ لأن استمتاع الجن بالإنس وبالعكس - أمر قليل نادر لا يكاد يظهر، أما استمتاع بعض الإنس ببعض، فهو أمر ظاهر. فوجب حمل الكلام عليه، وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا

﴿ٱسۡتَمۡتَعَ بَعۡضُنَا بِبَعۡضٖ﴾ كلام الإنس الذين هم أولياء الجن، فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع بعض أولئك القوم ببعض.

ثم قال تعالى حكاية عنهم: ﴿وَبَلَغۡنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِيٓ أَجَّلۡتَ لَنَاۚ﴾ فالمعنى: أن ذلك الاستمتاع كان حاصلاً إلى أجل معين ووقت محدود، ثم جاءت الخيبة والحسرة والندامة من حيث لا تنفع، واختلفوا في أن ذلك الأجل أي الأوقات؟ فقال بعضهم: هو وقت الموت. وقال آخرون: هو وقت التخلية والتمكين. وقال قوم: المراد وقت المحاسبة في القيامة.

والذين قالوا بالقول الأول قالوا: إنه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فإنه يموت بأجله. لأنهم أقروا أنا بلغنا أجلنا الذي أجلت لنا، وفيهم المقتول وغير المقتول.

ثم قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ مَثۡوَىٰكُمۡ﴾ المثوى: المقام والمقر والمصير، ثم لا يبعد أن يكون للإنسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى، فبَيَّن تعالى أن ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ﴾ **وفيه وجوه:**

الأول: أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة؛ لأن في تلك الأحوال ليسوا بخالدين في النار. **الثاني:** المراد، الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير. وروي أنهم يدخلون واديًا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد إلى حر الجحيم. **الثالث:** قال ابن عباس: استثنى الله تعالى قومًا سبق في علمه أنهم يُسْلمون ويصدقون النبي ﷺ. وعلى هذا القول يجب أن تكون (ما) بمعنى (من) قال الزجاج: والقول الأول أولى؛ لأن معنى الاستثناء إنما هو من يوم القيامة؛ لأن قوله: ﴿وَيَوۡمَ يَحۡشُرُهُمۡ جَمِيعٗا﴾ هو يوم القيامة. ثم قال تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ منذ يبعثون ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ﴾ من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم. **الرابع:** قال أبو مسلم: هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود، وإنما هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم، فكأنهم قالوا: وبلغنا الأجل الذي أجلت لنا، أي الذي سميته لنا إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى. كقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَرَوۡاْ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٖ﴾ [الأنعام: ٦] وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذي لو آمنوا لبقوا إلى الوصول إليه.

فتلخيص الكلام أن يقولوا: استمتع بعضنا ببعض، وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تخترمه فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلاله.

واعلم أن هذا الوجه وإن كان محتملاً إلا أنه تَرْك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية، ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكلف.

ثم قال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾ أي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة، وكأنه تعالى يقول: إنما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الأبد لعلمي أنهم يستحقون ذلك. والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال أبو علي الفارسي: قوله: ﴿ٱلنَّارُ مَثۡوَىٰكُمۡ﴾ المثوى اسم للمصدر دون

المكان؛ لأن قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ حال واسم الموضع لا يعمل عمل الفعل، فقوله: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ﴾ معناه: النار أهل أن تقيموا فيها خالدين.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٢٩﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: في الآية فوائد:

الفائدة الأولى: اعلم أنه تعالى لما حكى عن الجن والإنس أن بعضهم يتولى بعضًا بيَّن أن ذلك إنما يحصل بتقديره وقضائه، فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا﴾ والدليل على أن الأمر كذلك أن القدرة صالحة للطرفين، أعني العداوة والصداقة، فلولا حصول الداعية إلى الصداقة لما حصلت الصداقة، وتلك الداعية لا تحصل إلا بخلق الله تعالى؛ قطعًا للتسلسل. فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضًا. وبهذا التقرير تصير هذه الآية دليلاً لنا في مسألة الجبر والقدر.

الفائدة الثانية: أنه تعالى لما بَيَّن في أهل الجنة أن لهم دار السلام، بَيَّن أنه تعالى وليهم، بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة، فكذلك لما بَيَّن حال أهل النار ذكر أن مقرهم ومثواهم النار، ثم بَيَّن أن أولياءهم من يشبههم في الظلم والخزي والنكال. وهذه مناسبة حسنة لطيفة.

الفائدة الثالثة: كاف التشبيه في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى﴾ تقتضي شيئا تقدم ذكره، والتقدير كأنه قال: كما أنزلت بالجن والإنس الذين تقدم ذكرهم العذاب الأليم الدائم الذي لا مخلص منه ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا﴾.

الفائدة الرابعة: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا﴾ لأن الجنسية علة الضم، فالأرواح الخبيثة تنضم إلى ما يشاكلها في الخبث، وكذا القول في الأرواح الطاهرة، فكل أحد يهتم بشأن من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية. والله أعلم.

المسألة الثانية: الآية تدل على أن الرعية متى كانوا ظالمين، فالله تعالى يسلط عليهم ظالمًا مثلهم، فإن أرادوا أن يتخلصوا من ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم وأيضًا: الآية تدل على أنه لا بد في الخلق من أمير وحاكم؛ لأنه تعالى إذا كان لا يخلي أهل الظلم من أمير ظالم، فبأن لا يخلي أهل الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى. قال علي رضي الله عنه: لا يصلح للناس إلا أمير عادل أو جائر، فأنكروا قوله: (أو جائر) فقال: نعم يؤمن السبيل، ويمكن من إقامة الصلوات، وحج البيت. وروي أن أبا ذر سأل الرسول ﷺ الإمارة فقال له: «**إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ إِلاَّ مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا**»(١)

---

(١) صحيح: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٣/ ١٤٥٧/ ١٨٢٥)، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٦٦)، حديث رقم (٤٨٥)، وابن أبي شيبة في (المصنف) (١٢/ ٢١٥)، حديث رقم (٣٣٢٠٧)، جميعًا عن الحارث بن يزيد الحضرمي عن أبي ذر . . . به.

وعن مالك بن دينار: جاء في بعض كتب الله تعالى: أنا الله مالك الملوك، قلوب الملوك ونواصيها بيدي، فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة، ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة، لا تشغلوا أنفسكم بسب الملوك لكن توبوا إلى أعطفهم عليكم (١).

أما قوله: ﴿بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ فالمعنى: نولي بعض الظالمين بعضًا بسبب كون ذلك البعض مكتسبًا للظلم، والمراد منه ما بينا أن الجنسية علة للضم.

قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿١٣٠﴾﴾

اعلم أن هذه الآية من بقية ما يذكره الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيامة، وبيَّن تعالى أنه لا يكون لهم إلى الجحود سبيل، فيشهدون على أنفسهم بأنهم كانوا كافرين، وإنهم لم يعذبوا إلا بالحجة. وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال أهل اللغة: المعشر كل جماعة أمرهم واحد، ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة، والجمع: المعاشر. وقوله: ﴿رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ اختلفوا هل كان من الجن رسول أم لا؟ فقال الضحاك: أُرسل من الجن رسل كالإنس وتلا هذه الآية وتلا قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] ويمكن أن يحتج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩] قال المفسرون: السبب فيه أن استئناس الإنسان بالإنسان أكمل من استئناسه بالمَلِك، فوجب في حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الإنس من الإنس ليكمل هذا الاستئناس.

إذا ثبت هذا المعنى، فهذا السبب حاصل في الجن، فوجب أن يكون رسول الجن من الجن.

والقول الثاني: -وهو قول الأكثرين- أنه ما كان من الجن رسول البتة، وإنما كان الرسل من الإنس. وما رأيت في تقرير هذا القول حجة إلا ادعاء الإجماع، وهو بعيد لأنه كيف ينعقد الإجماع مع حصول الاختلاف، ويمكن أن يُستدل فيه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] وأجمعوا على أن المراد بهذا الاصطفاء إنما هو

---

(١) إسناده ضعيف جدًا: أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف) (٧/ ٦٩)، حديث رقم (٣٤٢٦٠) من طريق عبد الله بن نمير عن مالك بن مغول قال: كان في زبور داود... فذكره، وأخرجه الطبراني في (الأوسط) (٩/ ٩)، حديث رقم (٨٩٦٢)، وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (٢/ ٣٨٨)، وابن الجوزي في (العلل المتناهية) (٢/ ٧٦٨)، حديث رقم (١٢٨١)، جميعًا من طريق وهب بن راشد عن مالك بن دينار عن خلاس بن عمرو عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ... فذكره. وقال: قال الدارقطني: وهب بن راشد ضعيف جدًا، متروك الحديث ولا يصح هذا الحديث مرفوعًا، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٥/ ٢٤٩)، وقال: رواه الطحاوي في الأوسط وقال: فيه وهب بن راشد وهو متروك.

النبوة، فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط. **فأما تمسك الضحاك بظاهر هذه الآية، فالكلام عليه من وجوه: الأول**: أنه تعالى قال: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ﴾ فهذا يقتضي أن رسل الجن والإنس تكون بعضًا من أبعاض هذا المجموع، وإذا كان الرسل من الإنس كان الرسل بعضًا من أبعاض ذلك المجموع، فكان هذا القدر كافيًا في حمل اللفظ على ظاهره، فلم يلزم من ظاهر هذه الآية إثبات رسول من الجن. **الثاني**: لا يبعد أن يقال: إن الرسل كانوا من الإنس إلا أنه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به، كما قال تعالى: ﴿وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الأحقاف: ٢٩] فأولئك الجن كانوا رسل الرسل، فكانوا رسلاً لله تعالى.

والدليل عليه: أنه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه، فقال: ﴿إِذۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱثۡنَيۡنِ﴾ [يس: ١٤] وتحقيق القول فيه أنه تعالى إنما بكّت الكفار بهذه الآية لأنه تعالى أزال العذر وأزاح العلة، بسبب أنه أرسل الرسل إلى الكل مبشرين ومنذرين، فإذا وصلت البشارة والنذارة إلى الكل بهذا الطريق، فقد حصل ما هو المقصود من إزاحة العذر وإزالة العلة، فكان المقصود حاصلاً.

الوجه الثالث في الجواب: قال الواحدي: قوله تعالى: ﴿رُسُلٞ مِّنكُمۡ﴾ أراد من أحدكم وهو الإنس، وهو كقوله: ﴿يَخۡرُجُ مِنۡهُمَا ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] أي من أحدهما وهو الملح الذي ليس بعذب. واعلم أن الوجهين الأولين لا حاجة معهما إلى ترك الظاهر أما هذا الثالث فإنه يوجب ترك الظاهر، ولا يجوز المصير إليه إلا بالدليل المنفصل.

أما قوله: ﴿يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي﴾ فالمراد منه التنبيه على الأدلة بالتلاوة وبالتأويل ﴿وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ﴾ أي يخوفونكم عذاب هذا اليوم، فلم يجدوا عند ذلك إلا الاعتراف، فلذلك قالوا: شهدنا على أنفسنا. **فإن قالوا**: ما السبب في أنهم أقروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه في قوله: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]؟!

قلنا: يوم القيامة يوم طويل والأحوال فيه مختلفة: فتارة يقرون وأخرى يجحدون، وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب أحوالهم، فإن مَن عظُم خوفه كثر الاضطراب في كلامه.

ثم قال تعالى: ﴿وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا﴾ والمعنى أنهم لما أقروا على أنفسهم بالكفر، فكأنه تعالى يقول: وإنما وقعوا في ذلك الكفر بسبب أنهم غرتهم الحياة الدنيا.

ثم قال تعالى: ﴿وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَنَّهُمۡ كَانُواْ كَٰفِرِينَ﴾ والمراد أنهم وإن بالغوا في عداوة الأنبياء والطعن في شرائعهم ومعجزاتهم، إلا أن عاقبة أمرهم أنهم أقروا على أنفسهم بالكفر.

ومن الناس مَن حَمَل قوله: ﴿وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَنَّهُمۡ كَانُواْ كَٰفِرِينَ﴾ بأن تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر، ومقصودهم دفع التكرار عن الآية، وكيفما كان، فالمقصود من شرح أحوالهم في القيامة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية.

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي

﴿وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ على أنه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع، فإنه لو حصل الوجوب واستحقاق العقاب قبل ورود الشرع، لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة.

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن أنه ما عذب الكفار إلا بعد أن بعث إليهم الأنبياء والرسل، بيَّن بهذه الآية أن هذا هو العدل والحق والواجب، **وفي الآية مسائل:**

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): قوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى ما تقدم من بعثة الرسل إليهم وإنذارهم سوء العاقبة، وهو خبر مبتدأ محذوف، والتقدير: الأمر ذلك.

وأما قوله: ﴿أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ﴾ ففيه وجوه: **أحدها**: أنه تعليل، والمعنى: الأمر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم، وكلمة (أن) هاهنا هي التي تنصب الأفعال. **وثانيها**: يجوز أن تكون مخففة من الثقيلة، والمعنى لأنه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم، والضمير في قوله لأنه ضمير الشأن والحديث والتقدير، لأن الشأن والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم. **وثالثها**: أن يجعل قوله: ﴿أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ﴾ بدلاً من قوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ كقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ [الحجر: ٦٦].

وأما قوله: ﴿بِظُلْمٍ﴾ ففيه وجهان:

الأول: أن يكون المعنى: وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه. **والثاني**: أن يكون المراد: وما كان ربك مهلك القرى ظلمًا عليهم. وهو كقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧] في سورة هود. فعلى الوجه الأول يكون الظلم فعلاً للكفار، وعلى الثاني يكون عائدًا إلى فعل الله تعالى، والوجه الأول أليق بقولنا؛ لأن القول الثاني يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالمًا، وليس الأمر عندنا كذلك؛ لأنه تعالى يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، ولا اعتراض عليه لأحد في شيء من أفعاله. وأما المعتزلة: فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم موافق لمعتقدهم. وأما أصحابنا فمن فسر الآية بهذا الوجه الثاني قال: إنه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظالمًا لكنه يكون في صورة الظالم، فيما بينا، فوصف بكونه ظالمًا مجازًا. وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله: ﴿بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]. وأما قوله: ﴿وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ فليس المراد من هذه الغفلة أن يتغافل المرء عما يوعظ به، بل معناها أن لا يبين الله لهم كيفية الحال، ولا أن يزيل عذرهم وعلتهم.

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية في إثبات أنه لا يحصل الوجوب قبل الشرع، وأن العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة. قالوا: لأنها تدل على أنه تعالى لا يعذب أحدًا على أمر من الأمور إلا بعد البعثة للرسول. والمعتزلة قالوا: إنها تدل من وجه آخر على أن الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع؛ لأنه تعالى قال: ﴿أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾

فهذا الظلم إما أن يكون عائدًا إلى العبد أو إلى الله تعالى: فإن كان الأول فهذا يدل على إمكان أن يصدر منه الظلم قبل البعثة، وإنما يكون الفعل ظلمًا قبل البعثة، لو كان قبيحًا وذنبًا قبل بعثة الرسل، وذلك هو المطلوب، وإن كان الثاني فذلك يقتضي أن يكون هذا الفعل قبيحًا من الله تعالى، وذلك لا يتم إلا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه.

قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٢﴾ ﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر وحده (تعملون) بالتاء على الخطاب، والباقون بالياء على الغيبة.

المسألة الثانية: اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الثواب والدرجات، وأحوال أهل العقاب والدركات، ذكر كلامًا كليًا، فقال: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۚ﴾ وفي الآية قولان:

القول الأول: أن قوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۚ﴾ عام في المطيع والعاصي، والتقدير: ولكل عامل عمل فله في عمله درجات، فتارة يكون في درجة ناقصة، وتارة يترقى منها إلى درجة كاملة، وأنه تعالى عالم بها على التفصيل التام، فرتَّب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر.

والقول الثاني: أن قوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۚ﴾ مختص بأهل الطاعة؛ لأن لفظ (الدرجة) لا يليق إلا بهم. وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ مختص بأهل الكفر والمعصية. والصواب هو الأول.

المسألة الثالثة: اعلم أن هذه الآية تدل أيضًا على صحة قولنا في مسألة الجبر والقدر؛ وذلك لأنه تعالى حكم لكل واحد في وقت معين بحسَب فعل معين بدرجة معينة، وعلم تلك الدرجة بعينها وأثبت تلك الدرجة المعينة في اللوح المحفوظ، وأشهَدَ عليه زمر الملائكة المقربين، فلو لم تحصل تلك الدرجة لذلك الإنسان، لبطل ذلك الحكم، ولصار ذلك العلم جهلًا، ولصار ذلك الإشهاد كذبًا، وكل ذلك محال، فثبت أن لكلٍّ درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون، وإذا كان الأمر كذلك، فقد جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، والسعيد من سعد في، بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه.

قوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ﴿١٣٣﴾ إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَءَاتٍۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿١٣٤﴾ ﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما بيَّن ثواب أصحاب الطاعات وعقاب أصحاب المعاصي

والمحرمات، وذكَر أن لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة، بَيَّن أن تخصيص المطيعين بالثواب، والمذنبين بالعذاب - ليس لأجل أنه محتاج إلى طاعة المطيعين أو ينتقص بمعصية المذنبين؛ فإنه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين، ومع كونه غنيًا فإن رحمته عامة كاملة، ولا سبيل إلى ترتيب هذه الأرواح البشرية والنفوس الإنسانية وإيصالها إلى درجات السعداء الأبرار، إلا بترتيب الترغيب في الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ﴾ ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية. فنفتقر هاهنا إلى بيان أمرين: **الأول**: إلى بيان كونه تعالى غنيًا. فنقول: إنه تعالى غني في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ما سواه؛ لأنه لو كان محتاجًا لكان مستكملاً بذلك الفعل، والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وهو على الله محال، وأيضًا: فكل إيجاب أو سلب يفرض، فإن كانت ذاته كافية في تحققه، وجب دوام ذلك الإيجاب أو ذلك السلب بدوام ذاته، وإن لم تكن كافية، فحينئذٍ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل أو عدمه، فذاته لا تنفك عن ذلك الثبوت والعدم، وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه، والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء، فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير، والموقوف على الغير ممكن لذاته، فالواجب لذاته ممكن، لذاته، وهو محال، فثبت أنه تعالى غني على الإطلاق.

واعلم أن قوله: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ﴾ يفيد الحصر، معناه: أنه لا غني إلا هو، والأمر كذلك؛ لأن واجب الوجود لذاته واحد، وما سواه ممكن لذاته، والممكن لذاته محتاج، فثبت أنه لا غني إلا هو، فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ﴾ وأما إثبات أنه ﴿ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ﴾ فالدليل عليه أنه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات، إما بحسَب الأحوال الجسمانية، وإما بحسَب الأحوال الروحانية، فثبت بالبرهان الذي ذكرناه أن كل ما سواه فهو ممكن لذاته، وإنما يدخل في الوجود بإيجاده وتكوينه وتخليقه، فثبت أن كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق سبحانه، وبإيجاده وتكوينه. ثم إن الاستقراء دل على أن الخير غالب على الشر، فإن المريض وإن كان كثيرًا فالصحيح أكثر منه، والجائع وإن كان كثيرًا فالشبعان أكثر منه، والأعمى وإن كان كثيرًا، إلا أن البصير أكثر منه. فثبت أنه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة، وثبت أن الخير أغلب من الشر والألم والآفة. وثبت أن مبدأ تلك الراحات والخيرات بأسرها هو الله تعالى، فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو ﴿ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ﴾ .

واعلم أن قوله: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ﴾ يفيد الحصر، فإن معناه: أنه لا رحمة إلا منه، والأمر كذلك؛ لأن الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته: والواجب لذاته واحد فكل ما سواه فهو منه، والرحمة داخلة فيما سواه، فثبت أنه لا رحمة إلا من الحق، فثبت بهذا البرهان صحة

هذا الحصر، فثبت أنه لا غني إلا هو، فثبت أنه لا رحيم إلا هو.

فإن قال قائل: فكيف يمكننا إنكار رحمة الوالدين على الولد، والمولى على عبده، وكذلك سائر أنواع الرحمة؟

فالجواب: أن كلها عند التحقيق من الله، ويدل عليه وجوه: **الأول**: لولا أنه تعالى ألقى في قلب هذا الرحيم داعية الرحمة، لما أقدم على الرحمة، فلما كان موجد تلك الداعية هو الله، كان الرحيم هو الله، ألا ترى أن الإنسان قد يكون شديد الغضب على إنسان قاسي القلب عليه، ثم ينقلب رؤوفًا رحيمًا عطوفًا؟ فانقلابه من الحالة الأولى إلى الثانية ليس إلا بانقلاب تلك الدواعي، فثبت أن مقلب القلوب هو الله تعالى بالبرهان؛ قطعًا للتسلسل، وبالقرآن وهو قوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾ [الأنعام: ١١٠] فثبت أنه لا رحمة إلا من الله. **والثاني**: هب أن ذلك الرحيم أعطى الطعام والثوب والذهب، ولكن لا صحة للمزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الأشياء، وإلا فكيف الانتفاع؟ فالذي أعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة. **والثالث**: أن كل من أعطى غيره شيئًا فهو إنما يعطي لطلب عوض، وهو إما الثناء في الدنيا، أو الثواب في الآخرة، أو دفع الرقة الجنسية عن القلب، وهو تعالى يعطي لا لغرض أصلاً، فكان تعالى هو الرحيم الكريم. فثبت بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ بمعنى أنه لا غني ولا رحيم إلا هو، فإذا ثبت أنه غني عن الكل، ثبت أنه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين، وإذا ثبت أنه ذو الرحمة ثبت أنه ما رتب العذاب على الذنوب، ولا الثواب على الطاعات، إلا لأجل الرحمة والفضل والكرم والجود والإحسان، كما قال في آية أخرى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]. فهذا البيان الإجمالي كافٍ في هذا الباب، وأما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام، فمما لا يليق بهذا الموضع.

المسألة الثانية: أما المعتزلة فقالوا: هذه الآية إشارة إلى الدليل الدال على كونه عادلاً منزهًا عن فعل القبيح، وعلى كونه رحيمًا محسنًا بعباده. أما المطلوب الأول فقال: تقريره أنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيًّا عنه، وكل من كان كذلك فإنه يتعالى عن فعل القبيح.

أما المقدمة الأولى، فتقريرها إنما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة. **أولها**: أن في الحوادث ما يكون قبيحًا، نحو: الظلم، والسفه، والكذب، والغيبة: وهذه المقدمة غير مذكورة في الآية لغاية ظهورها. **وثانيها**: كونه تعالى عالما بالمعلومات، وإليه الإشارة بقوله قبل هذه الآية: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٢]. **وثالثها**: كونه تعالى غنيًّا عن الحاجات وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ﴾. وإذا ثبت مجموع هذه المقدمات الثلاثة، ثبت أنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيًّا عنها، فإذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلاً لها؛ لأن المُقْدم على فعل القبيح إنما يَقْدم عليه إما لجهله بكونه قبيحًا، وإما لاحتياجه، فإذا كان عالمًا بالكل امتنع كونه

جاهلاً بقبح القبائح وإذا كان غنيًّا عن الكل امتنع كونه محتاجًا إلى فعل القبائح، وذلك يدل على أنه تعالى منزه عن فعل القبائح متعالٍ عنها، فحينئذٍ يقطع بأنه لا يظلم أحدًا، فلما كلف عبيده الأفعال الشاقة وجب أن يثيبهم عليها، ولما رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصي، وجب أن يكون عادلاً فيها، فبهذا الطريق ثبت كونه تعالى عادلاً في الكل.

فإن قال قائل: هب أن بهذا الطريق انتفى الظلم عنه تعالى، فما الفائدة في التكليف؟

فالجواب: أن التكليف إحسان ورحمة على ما هو مقرر في (كتب الكلام) فقوله: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ﴾ إشارة إلى المقام الأول، وقوله: ﴿ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ إشارة إلى المقام الثاني.

فهذا تقرير الدلائل التي استنبطها طوائف العقلاء من هذه الآية على صحة قولهم.

واعلم يا أخي أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم، وسمعت الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال: سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول: نظر أهل السنة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي، فإذا تأملت علمت أن أحدًا لم يصف الله إلا بالتعظيم والإجلال والتقديس والتنزيه، ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ﴾ والمعنى أنه تعالى لما وصف نفسه بأنه ذو الرحمة، فقد كان يجوز أن يظن ظان أنه وإن كان ذا الرحمة إلا أن لرحمته معدنًا مخصوصًا وموضعًا معينًا، فبيّن تعالى أنه قادر على وضع الرحمة في هذا الخلق، وقادر على أن يخلق قومًا آخرين ويضع رحمته فيهم، وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء عن العالمين أكمل وأتم، والمقصود التنبيه على أن تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لأجل أنه لا يمكنه إظهار رحمته إلا بخلق هؤلاء. **أما قوله:** ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾ فالأقرب أن المراد به الإهلاك، ويحتمل الإماتة أيضًا، ويحتمل أن لا يبلغهم مبلغ التكليف. **وأما قوله:** ﴿وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم﴾ يعني من بعد إذهابكم؛ لأن الاستخلاف لا يكون إلا على طريق البدل من فائت. **وأما قوله:** ﴿مَّا يَشَآءُ﴾ فالمراد منه خلق ثالث ورابع، واختلفوا: فقال بعضهم: خلقًا آخر من أمثال الجن والإنس يكونون أطوع. وقال أبو مسلم: بل المراد أنه قادر على أن يخلق خلقًا ثالثًا مخالفًا للجن والإنس. قال القاضي: وهذا الوجه أقرب لأن القوم يعلمون بالعادة أنه تعالى قادر على إنشاء أمثال هذا الخلق، فمتى حُمل على خلق ثالث ورابع يكون أقوى في دلالة القدرة، فكأنه تعالى نبه على أن قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التي هي النواب، فبيّن بهذا الطريق أنه تعالى لرحمته لهؤلاء القوم الحاضرين أبقاهم وأمهلهم، ولو شاء لأماتهم وأفناهم وأبدل بهم سواهم. ثم بيّن تعالى علة قدرته على ذلك فقال: ﴿كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ لأن المرء العاقل إذا تفكر عَلِم أنه تعالى خلق

الإنسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير، فوجب أن يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة، وإذا كان الأمر كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه الأجسام بهذه الصورة الخاصة، فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها. وقرأ القراء كلهم (ذرية) بضم الذال، وقرأ زيد بن ثابت بكسر الذال. قال الكسائي: هما لغتان.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ﴾ قال الحسن: أي من مجيء الساعة؛ لأنهم كانوا ينكرون القيامة. **وأقول:** فيه احتمال آخر، وهو أن الوعد مخصوص بالإخبار عن الثواب، وأما الوعيد فهو مخصوص بالإخبار عن العقاب، فقوله: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ﴾ يعني كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو آتٍ لا محالة، فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على أن جانب الوعيد ليس كذلك. ويقوي هذا الوجه آخر الآية، وهو أنه قال: ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾ يعني لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا، فالحاصل أنه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيًا، ولما ذكر الوعيد، ما زاد على قوله: ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾ وذلك يدل على أن جانب الرحمة والإحسان غالب.

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾

اعلم أنه لما بيَّن بقوله: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ﴾ أمر رسوله من بعده أن يهدد من ينكر البعث عن الكفار، فقال ﴿قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ﴾ **وفيه مباحث:**

البحث الأول: قرأ أبو بكر عن عاصم (مكاناتكم) بالألف، على الجمع في كل القرآن، والباقون ﴿مَكَانَتِكُمْ﴾ قال الواحدي: والوجه الإفراد؛ لأنه مصدر، والمصادر في أكثر الأمر مفردة، وقد تُجمع أيضًا في بعض الأحوال، إلا أن الغالب هو الأول.

البحث الثاني: قال صاحب (الكشاف): المكانة تكون مصدرا، يقال: مكن مكانة، إذا تمكّن أبلغ التمكن، وبمعنى المكان، يقال: مكان ومكانة، ومقام ومقامة، فقوله: ﴿ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ﴾ يحتمل: اعملوا على تمكنكم من أمركم وأقصى استطاعتكم وإمكانكم. ويحتمل أيضًا أن يراد: اعملوا على حالتكم التي أنتم عليها، يقال للرجل إذا أُمر أن يثبت على حالة: على مكانتك يا فلان، أي اثبت على ما أنت عليه لا تنحرف عنه، إني عامل، أي أنا عامل على مكانتي التي عليها، والمعنى: اثبتوا على كفركم وعداوتكم، فإني ثابت على الإسلام، وعلى مضارتكم ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ أيناله العاقبة المحمودة. وطريقة هذا الأمر طريقة قوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] وهي تفويض الأمر إليهم على سبيل التهديد.

البحث الثالث: (مَن) في قوله: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ﴾ ذكر الفراء في موضعه من الإعراب وجهين: الأول: أنه نُصب لوقوع العلم عليه. الثاني: أن يكون رفعًا على معنى: تعلمون أينا تكون له عاقبة الدار، كقوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ﴾ [الكهف: ١٢].

البحث الرابع: قوله: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ﴾ يوهم أن الكافر ليست له عاقبة الدار، وذلك مشكل.

قلنا: العاقبة تكون على الكافر ولا تكون له، كما يقال: له الكثرة ولهم الظفر، وفي ضده يقال: عليكم الكثرة والظفر.

البحث الخامس: قرأ حمزة والكسائي: (مَن يكون) بالياء، وفي القَصص أيضًا، والباقون بالتاء في السورتين. قال الواحدي: العاقبة مصدر كالعافية، وتأنيثه غير حقيقي، فمن أنث فكقوله: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّيْحَةُ﴾[المؤمنون: ٤١] ومن ذكَّر فكقوله: ﴿وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيْحَةُ﴾[هود: ٦٧] وقال: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[يونس: ٥٧] وفي آية أخرى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾[البقرة: ٢٧٥].

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ والغرض منه بيان أن قوله: ﴿ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ﴾ تهديد وتخويف لا أنه أمر وطلب، ومعناه: أن هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم ألبتة.

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن قبح طريقتهم في إنكارهم البعث والقيامة، ذكر عقيبه أنواعًا من جهالاتهم وركاكات أقوالهم تنبيهًا على ضعف عقولهم، وقلة محصولهم، وتنفيرًا للعقلاء عن الالتفات إلى كلماتهم، فمن جملتها أنهم يجعلون لله من حروثهم -كالتمر والقمح- ومن أنعامهم -كالضأن والمعز والإبل والبقر- نصيبًا، فقالوا: ﴿هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ﴾ يريد بكذبهم.

فإن قيل: أليس أن جميع الأشياء لله فكيف نُسبوا إلى الكذب في قولهم: هذا لله؟

قلنا: إفرازهم النصيبين نصيبًا لله ونصيبًا للشيطان هو الكذب. قال الزجاج: وتقدير الكلام: جعلوا لله نصيبًا ولشركائهم نصيبًا ودل على هذا المحذوف تفصيله القسمين فيما بعد، وهو قوله: ﴿هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا﴾ وجعل الأوثان شركاءهم لأنهم جعلوا لها نصيبًا من أموالهم ينفقونها عليها.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ﴾ وفي تفسيره وجوه: الأول: قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وأنعامهم نصيبًا، وللأوثان نصيبًا، فما كان للصنم أنفقوه عليه، وما كان لله أطعموه الصبيان والمساكين، ولا يأكلون منه البتة. ثم إن سقط مما جعلوه لله في نصيب الأوثان، تركوه وقالوا: إن الله غني عن هذا. وإن سقط مما جعلوه للأوثان في نصيب الله، أخذوه وردوه إلى نصيب الصنم، وقالوا: إنه فقير. الثاني: قال الحسن والسدي: كان إذا هلك ما لأوثانهم أخذوا بدله مما لله، ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل. الثالث: قال مجاهد:

المعنى أنه إذا انفجر من سقي ما جعلوه للشيطان في نصيب الله سدوه، وإن كان على ضد ذلك تركوه. **الرابع**: قال قتادة: إذا أصابهم القحط استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم. **الخامس**: قال مقاتل: إن زكا ونما نصيب الآلهة ولم يزكُ نصيب الله، تركوا نصيب الآلهة لها، وقالوا لو شاء زكى نصيب نفسه وإن زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الآلهة، قالوا: لا بد لآلهتنا من نفقة. فأخذوا نصيب الله فأعطوه السدنة، فذلك قوله: ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ﴾ يعني من نماء الحرث والأنعام ﴿فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ يعني المساكين. وإنما قال: ﴿إِلَى ٱللَّهِ﴾ لأنهم كانوا يفرزونه لله ويسمونه نصيب الله، وما كان لله فهو يصل إليهم، ثم إنه تعالى ذم هذا الفعل فقال: ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾. وذكر العلماء في كيفية هذه الإساءة وجوهًا كثيرة: **الأول**: أنهم رجحوا جانب الأصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله تعالى، وهو سفه. **الثاني**: أنهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع أنه تعالى الخالق للجميع، وهذا أيضًا سفه. **الثالث**: أن ذلك الحكم حكم أحدثوه من قِبل أنفسهم، ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع، فكان أيضًا سفهًا. **الرابع**: أنه لو حسُن إفراز نصيب الأصنام لحسُن إفراز النصيب لكل حجر ومدر. **الخامس**: أنه لا تأثير للأصنام في حصول الحرث والأنعام، ولا قدرة لها أيضًا على الانتفاع بذلك النصيب، فكان إفراز النصيب لها عبثًا. فثبت بهذا الوجوه أنه ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ والمقصود من حكاية أمثال هذه المذاهب الفاسدة أن يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب، وأن يصير ذلك سببًا لتحقيرهم في أعين العقلاء، وأن لا يلتفت إلى كلامهم أحد ألبتة.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا۟ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن هذا هو النوع الثاني من أحكامهم الفاسدة، ومذاهبهم الباطلة، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ عطف على قوله: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٣٦] أي كما فعلوا ذلك، فكذلك زيَّن لكثير منهم شركاؤهم قتل الأولاد، والمعنى: أن جَعْلهم لله نصيبًا وللشركاء نصيبًا - نهاية في الجهل بمعرفة الخالق المنعم، وإقدامهم على قتل أولاد أنفسهم نهاية في الجهالة والضلالة، وذلك يفيد التنبيه على أن أحكام هؤلاء وأحوالهم يشاكل بعضها بعضًا في الركاكة والخساسة.

المسألة الثانية: كان أهل الجاهلية يدفنون بناتهم أحياء خوفًا من الفقر أو من التزويج، وهو المراد من هذه الآية. واختلفوا في المراد بالشركاء: فقال مجاهد: شركاؤهم: شياطينهم،

أمروهم بأن يئدوا أولادهم خشية العيلة، وسميت الشياطين شركاء لأنهم أطاعوهم في معصية الله تعالى، وأضيفت الشركاء إليهم لأنهم اتخذوها، كقوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٢٢]وقال الكلبي: كان لآلهتهم سدنة وخدام، وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل أولادهم، وكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله لئن وُلد له كذا وكذا غلامًا لينحرن أحدَهم، كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله، وعلى هذا القول: الشركاء هم السدنة، سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء في قول مجاهد.

المسألة الثالثة: قرأ ابن عامر وحده (زُيِّن) بضم الزاء وكسر الياء، وبضم اللام من (قتلُ) و(أولادَهم) بنصب الدال (شركائهم) بالخفض. والباقون (زَيَّن) بفتح الزاي والياء (قتلَ) بفتح اللام (أولادِهم) بالجر (شركاؤهم) بالرفع.

أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير: زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ شركائهم أولادَهم، إلا أنه فصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول به وهو الأولاد، وهو مكروه في الشعر، كما في قوله:

فزججتها بمزجةٍ زج القلوص أبي مزاده

وإذا كان مستكرهًا في الشعر فكيف في القرآن الذي هو معجز في الفصاحة؟! قالوا: والذي حَمَل ابن عامر على هذه القراءة أنه رأى في بعض المصاحف (شركائهم) مكتوبًا بالياء، ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء لأجل أن الأولاد شركاؤهم في أموالهم، لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب. وأما القراءة المشهورة فليس فيها إلا تقديم المفعول على الفاعل، ونظيره قوله: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾ [الأنعام: ١٥٨]وقوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ رَبُّهُۥ﴾ [البقرة: ١٢٤]والسبب في تقديم المفعول هو أنهم يقدمون الأهم، والذي هم بشأنه أعنى. وموضع التعجب هاهنا إقدامهم على قتل أولادهم، فلهذا السبب حصل هذا التقدير.

ثم قال تعالى: ﴿لِيُرْدُوهُمْ﴾ والإرداء في اللغة الإهلاك، وفي القرآن ﴿إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ﴾ [الصافات: ٥٦]قال ابن عباس: ليُردوهم في النار، واللام هاهنا محمولة على لام العاقبة كما في قوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]﴿وَلِيَلْبِسُوا۟ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ أي ليخلطوا؛ لأنهم كانوا على دين إسماعيل، فهذا الذي أتاهم بهذه الأوضاع الفاسدة، أراد أن يزيلهم عن ذلك الدين الحق.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ قال أصحابنا: إنه يدل على أن كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى. قالت المعتزلة: إنه محمول على مشيئة الإلجاء. وقد سبق ذكره مرارًا. ﴿فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ وهذا على قانون قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]وقوله: ﴿وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ يدل على أنهم كانوا يقولون: إن الله أمرهم بقتل أولادهم، فكانوا كاذبين في ذلك القول.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾﴾

اعلم أن هذا نوع ثالث من أحكامهم الفاسدة، وهي أنهم قسموا أنعامهم أقسامًا: فأولها: إن قالوا: ﴿هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ﴾ فقوله: ﴿حِجْرٌ﴾ فِعل بمعنى مفعول، كالذِّبح والطحن، ويستوي في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع؛ لأن حكمه حكم الأسماء غير الصفات، وأصل الحِجر المنع، وسمى العقل حِجرًا لمنعه عن القبائح، وفلان في حجر القاضي: أي في منعه، وقرأ الحسن وقتادة (حُجر) بضم الحاء وعن ابن عباس (حرج) وهو من الضيق، وكانوا إذا عينوا شيئًا من حرثهم وأنعامهم لآلهتهم قالوا: ﴿لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ﴾ يعنون خدم الأوثان، والرجال دون النساء.

والقسم الثاني من أنعامهم: الذي قالوا فيه: ﴿وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا﴾ وهي البحائر والسوائب والحوامي، وقد مر تفسيره في سورة المائدة.

والقسم الثالث: ﴿وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا﴾ في الذبح، وإنما يذكرون عليها أسماء الأصنام، وقيل: لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها.

ثم قال: ﴿ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ﴾ فانتصابه على أنه مفعول له أو حال أو مصدر مؤكد، لأن قولهم ذلك في معنى الافتراء.

ثم قال تعالى: ﴿سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ والمقصود منه الوعيد.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٣٩﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: هذا نوع رابع من أنواع قضاياهم الفاسدة، كانوا يقولون في أجنة البحائر والسوائب: ما وُلد منها حيًّا فهو خالص للذكور لا تأكل منها الإناث، وما وُلد ميتًا اشترك فيه الذكور والإناث ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾، والمراد منه الوعيد ﴿إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ ليكون الزجر واقعًا على حد الحكمة وبحسَب الاستحقاق.

المسألة الثانية: ذكر ابن الأنباري في تأنيث (خالصة) ثلاثة أقوال: قولين للفراء وقولاً للكسائي: أحدها: أن الهاء ليست للتأنيث، وإنما هي للمبالغة في الوصف، كما قالوا: راوية،

وعلامة، ونسَّابة، والداهية، والطاغية. كذلك يقول: هو خالصة لي، وخالص لي. هذا قول الكسائي.

والقول الثاني: أن (ما) في قوله: ﴿مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ عبارة عن الأجنة، وإذا كان عبارة عن مؤنث جاز تأنيثه على المعنى، وتذكيره على اللفظ، كما في هذه الآية، فإنه أنث خبره الذي هو ﴿خَالِصَةٌ﴾ لمعناه، وذكر في قوله: ﴿وَمُحَرَّمٌ﴾ على اللفظ. **والثالث**: أن يكون مصدرًا والتقدير: ذو خالصة. كقولهم: عطاؤك عافية، والمطر رحمة، والرخص نعمة.

المسألة الثالثة: قرأ ابن عامر (وإن تكن) بالتاء و(ميتة) بالنصب، وقرأ ابن كثير (يكن) بالياء (ميتة) بالرفع، وقرأ أبو بكر عن عاصم (تكن) بالتاء (ميتة) بالنصب، والباقون (يكن) بالياء (ميتة) بالنصب: أما قراءة ابن عامر، فوجهها أنه ألحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل مؤنثًا في اللفظ. وأما قراءة ابن كثير فوجهها أن قوله: (ميتة) اسم (يكن) وخبره مضمر. والتقدير: وإن يكن لهم ميتة أو وإن يكن هناك ميتة. وذكّر لأن الميتة في معنى الميت. قال أبو علي: لم يلحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل المسند إليه تأنيثه غير حقيقي، ولا يحتاج الكون إلى خبر؛ لأنه بمعنى حدث ووقع. وأما قراءة عاصم (تكن) بالتاء (ميتة) بالنصب فالتقدير: وإن تكن المذكور ميتة فأنث الفعل لهذا السبب. وأما قراءة الباقين (وإن يكن) بالياء (ميتة) بالنصب فتأويلها: وإن يكن المذكور ميتة ذكّروا الفعل لأنه مسند إلى ضمير ما تقدم في قوله: ﴿مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ وهو مذكر، وانتصب قوله ﴿مَّيْتَةً﴾ لما كان الفعل مسندًا إلى الضمير.

قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓا۟ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا۟ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّوا۟ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴿١٤٠﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم أولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله. ثم إنه تعالى جَمَع هذين الأمرين في هذه الآية وبَيَّن ما لزمهم على هذا الحكم، وهو الخسران والسفاهة، وعدم العلم، وتحريم ما رزقهم الله، والافتراء على الله، والضلال وعدم الاهتداء، فهذه أمور سبعة، وكل واحد منها سبب تام في حصول الذم.

أما الأول: -وهو الخسران- وذلك لأن الولد نعمة عظيمة من الله على العبد، فإذا سعى في إبطاله، فقد خسر خسرانًا عظيمًا لا سيما ويستحق على ذلك الإبطال الذم العظيم في الدنيا، والعقاب العظيم في الآخرة: أما الذم في الدنيا فلأن الناس يقولون: قَتَل ولده خوفًا من أن يأكل طعامه!! وليس في الدنيا ذم أشد منه. وأما العقاب في الآخرة، فلأن قرابة الولادة أعظم موجبات المحبة، فمع حصولها إذا أقدم على إلحاق أعظم المضار به كان ذلك أعظم أنواع الذنوب، فكان موجبًا لأعظم أنواع العقاب.

والنوع الثاني: السفاهة، وهي عبارة عن الخفة المذمومة، وذلك لأن قتل الولد إنما يكون للخوف من الفقر، والفقر وإن كان ضررًا إلا أن القتل أعظم منه ضررًا، وأيضًا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم، فالتزام أعظم المضار على سبيل القطع حذرًا من ضرر قليل موهوم - لا شك أنه سفاهة.

والنوع الثالث: قوله: ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ فالمقصود أن هذه السفاهة إنما تولدت من عدم العلم، ولا شك أن الجهل أعظم المنكرات والقبائح.

والنوع الرابع: تحريم ما أحل الله لهم، وهو أيضًا من أعظم أنواع الحماقة؛ لأنه يمنع نفسه تلك المنافع والطيبات، ويستوجب بسبب ذلك المنع أعظم أنواع العذاب والعقاب.

والنوع الخامس: الافتراء على الله، ومعلوم أن الجراءة على الله والافتراء عليه - أعظم الذنوب وأكبر الكبائر.

والنوع السادس: الضلال عن الرشد في مصالح الدين ومنافع الدنيا.

والنوع السابع: أنهم ما كانوا مهتدين، والفائدة فيه أنه قد يضل الإنسان عن الحق إلا أن يعود إلى الاهتداء، فبَيَّن تعالى أنهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط. فثبت أنه تعالى ذم الموصوفين بقتل الأولاد وتحريم ما أحله الله تعالى لهم بهذه الصفات السبعة الموجبة لأعظم أنواع الذم، وذلك نهاية المبالغة.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد وإثبات القضاء والقدر، وأنه تعالى بالغ في تقرير هذه الأصول، وانتهى الكلام إلى شرح أحوال السعداء والأشقياء، ثم انتقل منه إلى تهجين طريقة من أنكر البعث والقيامة، ثم أتبعه بحكاية أقوالهم الركيكة، وكلماتهم الفاسدة في مسائل أربعة، والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم، وقلة محصولهم، وتنفير الناس عن الالتفات إلى قولهم، والاغترار بشبهاتهم، فلما تمم هذه الأشياء عاد بعدها إلى ما هو المقصود الأصلي، وهو إقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ﴾.

واعلم أنه قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة، وهو قوله: (وهو الذي أنزلَ مِنَ السَّماء ماءً فأخرجنَا به نباتَ كُل شيءٍ فأخرجنَا منه خضرًا تخرجُ منهُ حبًّا متراكبًا ومنَ النخلِ مِن طلعهِا

قنوانٌ دانيةٌ وجنات من أعنابٍ والزيتون والرمانَ مشتبهًا وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ضالكم لآيات لقوم يؤمنون) [الأنعام: ٩٩] فالآية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة أنواع، وهي: الزرع والنخل، وجنات من أعناب والزيتون والرمان، وفي هذه الآية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة بأعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لأنه ذكر العنب، ثم النخل، ثم الزرع، ثم الزيتون ثم الرمان، وذكر في الآية المتقدمة (مشتبهًا وغير متشابه) وفي هذه الآية ﴿مُتَشَـٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍۢ﴾ ثم ذكر في الآية المتقدمة ﴿ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ﴾ فأمَر تعالى هناك بالنظر في أحوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم، وذكر في هذه الآية ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ فأذِن في الانتفاع بها، وأمَر بصرف جزء منها إلى الفقراء، فالذي حصل به الامتياز بين الآيتين أن هناك أمَر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم، وههنا أذِن في الانتفاع بها، وذلك تنبيه على أن الأمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الإذن في الانتفاع بها؛ لأن الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية أبدية، والحاصل من الانتفاع بهذه سعادة جسمانية سريعة الانقضاء، والأول أولى بالتقديم؛ فلهذا السبب قَدَّم الله تعالى الأمر بالاستدلال بها على الإذن بالانتفاع بها.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ﴾ أي خَلَق، يقال: نشأ الشيء ينشأ نشأة ونشاءة، إذا ظهر وارتفع، والله ينشئه إنشاء، أي يُظهره ويرفعه. وقوله: ﴿جَنَّـٰتٍ مَّعْرُوشَـٰتٍ﴾ يقال: عرشت الكرم أعرشه عرشًا وعَرَّشته تعريشًا، إذا عطفت العيدان التي يرسل عليها قضبان الكرم، والواحد عرش، والجمع عروش، ويقال: عريش وجمعه عرش، واعترش العنب العريش اعتراشًا، إذا علاه.

إذا عرفت هذا فنقول: في قوله: ﴿مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ﴾ أقوال: **الأول**: أن المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم، فإن بعض الأعناب يعرش وبعضها لا يعرش، بل يبقى على وجه الأرض منبسطًا. **والثاني**: المعروشات العنب الذي يجعل لها عروش، وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطًا على وجه الأرض مثل القرع والبطيخ. **والثالث**: المعروشات ما يحتاج إلى أن يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه، وهو الكرم وما يجري مجراه، وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغني باستوائه وذهابه علوًّا لقوة ساقه عن التعريش. **والرابع**: المعروشات ما يحصل في البساتين والعمرانات مما يغرسه الناس واهتموا به فعرشوه ﴿وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ﴾ مما أنبته الله تعالى وحشيًّا في البراري والجبال فهو غير معروش.

وقوله: ﴿وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ﴾ فسر ابن عباس (الزرع) هاهنا بجميع الحبوب التي يقتات بها ﴿مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ﴾ أي لكل شيء منها طعم غير طعم الآخر (والأُكل) كل ما أُكل، وهاهنا المراد ثمر النخل والزرع، ومضى القول في (الأُكل) عند قوله: ﴿فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٦٥] وقوله: ﴿مُخْتَلِفًا﴾ نُصب على الحال، أي أنشأه في حال اختلاف أكله، وهو قد أنشأه من قبل

ظهور أكله وأكل ثمره.

الجواب: أنه تعالى أنشأها حال اختلاف ثمرها، وصدق هذا لا ينافي صِدق أنه تعالى أنشأها قبل ذلك أيضًا، وأيضًا نصب على الحال مع أنه يؤكل بعد ذلك بزمان؛ لأن اختلاف أكله مقدر، كما تقول: مررت برجل معه صقر صائدًا به غدا، أي مقدرًا للصيد به غدًا.

وقرأ ابن كثير ونافع (أُكْله) بتخفيف الكاف والباقون (أُكُله) في كل القرآن، وأما توحيد الضمير في قوله: ﴿ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ﴾ فالسبب فيه أنه اكتفى بإعادة الذكر على أحدهما من إعادته عليهما جميعا كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١]والمعنى: إليهما. وقوله: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢]

وأما قوله:﴿ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ﴾ فقد سبق تفسيره في الآية المتقدمة.

ثم قال تعالى: ﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ **وفيه مباحث**:

البحث الأول: أنه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الأشياء، ذكر ما هو المقصود الأصلي من خلقها، وهو انتفاع المكلفين بها، فقال: ﴿ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ﴾ واختلفوا ما الفائدة منه؟

فقال بعضهم: الإباحة. وقال آخرون: بل المقصود منه إباحة الأكل قبل إخراج الحق؛ لأنه تعالى لما أوجب الحق فيه، كان يجوز أن يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه، بل هذا هو الظاهر، فأباح تعالى هذا الأكل، وأخرج وجوب الحق فيه من أن يكون مانعًا من هذا التصرف. وقال بعضهم: بل أباح تعالى ذلك ليبين أن المقصد بخلق هذه النعم إما الأكل وإما التصدق، وإنما قَدَّم ذكر الأكل على التصدق؛ لأن رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ﴾ [القصص: ٧٧]

البحث الثاني: تمسَّك بعضهم بقوله: ﴿ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ بأن الأصل في المنافع الإباحة والإطلاق؛ لأن قوله: ﴿ كُلُواْ﴾ خطاب عام يتناول الكل، فصار هذا جاريًا مجرى قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]وأيضًا يمكن التمسك به على أن الأصل عدم وجوب الصدقة، وأن من ادعى إيجابه كان هو المحتاج إلى الدليل، فيتمسك به في أن المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر، لا يلزمه قضاء ما مضى، وفي أن الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الإتمام.

البحث الثالث: قوله: ﴿ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ﴾ يدل على أن صيغة الأمر قد ترد في غير موضع الوجوب وفي غير موضع الندب، وعند هذا قال بعضهم: الأصل في الاستعمال الحقيقة، فوجب جَعْل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر؛ فلهذا قالوا: الأمر مقتضاه الإباحة، إلا أنا نقول: نعلم بالضرورة من لغة العرب أن هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل، وأن حملها على الإباحة لا يصار إليه إلا بدليل منفصل.

أما قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ ففيه أبحاث:

البحث الأول: قرأ ابن عامر وأبو عمرو وعاصم ﴿حَصَادِهِۦ﴾ بفتح الحاء، والباقون بكسر الحاء، قال الواحدي: قال جميع أهل اللغة: يقال: حَصاد وحِصاد، وجَداد وجِداد، وقَطاف وقِطاف، وجَذاذ وجِذاذ، وقال سيبويه: جاؤوا بالمصادر حين أرادوا انتهاء الزمان على مثال فِعال، وربما قالوا فيه فَعال.

البحث الثاني: في تفسير قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ﴾ ثلاثة أقوال:

القول الأول: قال ابن عباس في رواية عطاء: يريد به العُشر فيما سقت السماء، ونصف العشر فيما سقي بالدواليب. وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك.

فإن قالوا: كيف يؤدي الزكاة يوم الحصاد والحب في السنبل؟ وأيضًا: هذه السورة مكية، وإيجاب الزكاة مدني.

قلنا: لما تعذر إجراء قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ﴾ على ظاهره بالدليل الذي ذكرتم، لا جرم حملناه على تعلق حق الزكاة به في ذلك الوقت، والمعنى: اعزموا على إيتاء الحق يوم الحصاد ولا تؤخروه عن أول وقت يمكن فيه الإيتاء.

والجواب عن السؤال الثاني: لا نُسلِّم أن الزكاة ما كانت واجبة في مكة، بل لا نزاع أن الآية المدنية وردت بإيجابها، إلا أن ذلك لا يمنع أنها كانت واجبة بمكة. وقيل أيضًا: هذه الآية مدنية.

والقول الثاني: أن هذا حق في المال سوى الزكاة. وقال مجاهد: إذا حصدتَ فحضرتِ المساكين فاطرح لهم منه، وإذا درسته وذرَّيته فاطرح لهم منه، وإذا كربلته فاطرح لهم منه، وإذا عرفت كيله فاعزل زكاته.

والقول الثالث: أن هذا كان قبل وجوب الزكاة، فلما فُرضت الزكاة نُسخ هذا. وهذا قول سعيد بن جبير.

والأصح هو القول الأول، والدليل عليه أن قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ﴾ إنما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلومًا قبل ورود هذه الآية؛ لئلا تبقى هذه الآية مجملة، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «لَيسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ»[١] فوجب أن يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة.

البحث الثالث: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ بعد ذكر الأنواع الخمسة، وهو العنب والنخل والزيتون والرمان؛ يدل على وجوب الزكاة في الكل، وهذا يقتضي وجوب الزكاة

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الترمذي في كتاب (الزكاة)، باب: (ليس في المال حق سوى) (٣/ ٤٨)، حديث رقم (٦٥٩)، وقال أبو عيسى: هذا حديث إسناده ليس بذلك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف. وابن ماجه في كتاب (الزكاة)، باب: (ما أدي زكاته ليس بكنز) (١/ ٥٧٠)، حديث رقم (١٧٨٩)، والدارمي في كتاب (الزكاة)، باب: (ما يجب في المال سوى الزكاة) (١/ ٤٢٨)، حديث رقم (١٦٣٧)، جميعًا من طريق شريك... به، وفي إسناده أبو حمزة فهو ضعيف.

في الثمار، كما كان يقوله أبو حنيفة رحمه الله.

فإن قالوا: لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فنقول: لفظ الحصد في أصل اللغة غير مخصوص بالزرع، والدليل عليه أن الحصد في اللغة عبارة عن القطع، وذلك يتناول الكل، وأيضًا الضمير في قوله: (حصاده) يجب عَوْده إلى أقرب المذكورات، وذلك هو الزيتون والرمان، فوجب أن يكون الضمير عائدًا إليه.

البحث الرابع: قال أبو حنيفة رحمه الله: العُشر واجب في القليل والكثير. وقال الأكثرون: إنه لا يجب إلا إذا بلغ خمسة أوسق.

واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية فقال: قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ يقتضي ثبوت حق في القليل والكثير، فإذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجب القول بوجوب الزكاة في القليل والكثير.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ فاعلم أن لأهل اللغة في تفسير الإسراف قولين: الأول: قال ابن الأعرابي: السرف تجاوُز ما حُد لك. الثاني: قال شمر: سرف المال: ما ذهب منه من غير منفعة.

إذا عرفت هذا فنقول: للمفسرين فيه أقوال: **الأول**: أن الإنسان إذا أعطى كل ماله ولم يوصِّل إلى عياله شيئًا فقد أسرف؛ لأنه جاء في الخبر: «**ابْدَأْ بِنَفْسِكَ ثُمَّ بِمَنْ تَعُولُ**» وروي أن ثابت بن قيس بن شماس عمد إلى خمسمائة نخلة فجذها، ثم قسمها في يوم واحد، ولم يُدخل منها إلى منزله شيئًا، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ أي ولا تعطوا كله.
والثاني: قال سعيد بن المسيب: ﴿وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ أي لا تمنعوا الصدقة.

وهذان القولان يشتركان في أن المراد من الإسراف مجاوزة الحد، إلا أن الأول مجاوزة في الإعطاء، والثاني مجاوزة في المنع. **الثالث**: قال مقاتل: معناه: لا تشركوا الأصنام في الحرث والأنعام، وهذا أيضًا من باب المجاوزة؛ لأن من أشرك الأصنام في الحرث والأنعام. فقد جاوز ما حد له. **الرابع**: قال الزهري: معناه: لا تنفقوا في معصية الله تعالى. قال مجاهد: لو كان أبو قبيس ذهبًا فأنفقه رجل في طاعة الله تعالى، لم يكن مسرفًا. ولو أنفق درهمًا في معصية الله كان مسرفًا. وهذا المعنى أراده حاتم الطائي حين قيل له: لا خير في السرف. فقال: لا سرف في الخير. وهذا على القول الثاني في معنى السرف، فإن من أنفق في معصية الله، فقد أنفق فيما لا نفع فيه.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ والمقصود منه الزجر؛ لأن كل مكلف لا يحبه الله تعالى فهو من أهل النار، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ [المائدة: ١٨] فدل هذا على أن كل من أحبه الله فليس هو من أهل النار، وذلك يفيد من بعض الوجوه أن من لم يحبه الله فهو من أهل النار.

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا ۚ كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٤٢﴾ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۖ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا ۚ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية إنعامه على عباده بالمنافع النباتية أتبعها بذكر إنعامه عليهم بالمنافع الحيوانية. فقال: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: (الواو) في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ توجب العطف على ما تقدم من قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ﴾[الأنعام: ١٤١] والتقدير: وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات، وأنشأ من الأنعام حمولة وفرشًا. وكثر أقوالهم في تفسير الحمولة والفرش، وأقربها إلى التحصيل وجهان: الأول: أن الحمولة ما تحمل الأثقال، والفرش ما يُفرش للذبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش. والثاني: الحمولة: الكبار التي تصلح للحمل، والفرش: الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم؛ لأنها دانية من الأرض بسبب صغر أجرامها مثل الفرش المفروش عليها.

ثم قال تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ يريد ما أحلها لكم. قالت المعتزلة: إنه تعالى أمَر بأكل الرزق، ومَنَع من أكل الحرام، ينتج أن الرزق ليس بحرام.

ثم قال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ أي في التحليل والتحريم من عند أنفسكم كما فعله أهل الجاهلية (خطوات) جمع خطوة وهي ما بين القدمين، قال الزجاج: وفي ﴿خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ ثلاثة أوجه: بضم الطاء وفتحها وبإسكانها، ومعناه: طرق الشيطان، أي لا تسلكوا الطريق الذي يسوله لكم الشيطان.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ أي بيِّن العداوة، أخرج آدم من الجنة، وهو القائل: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾[الإسراء: ٦٢].

ثم قال تعالى: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ **وفيه بحثان:**

البحث الأول: في انتصاب قوله: ﴿ثَمَٰنِيَةَ﴾ وجهان: الأول: قال الفراء: انتصب (ثمانية)

بالبدل من قوله: ﴿حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ والثاني: أن يكون التقدير: كلوا مما رزقكم الله ثمانية أزواج.

البحث الثاني: الواحد إذا كان وحده فهو فرد، فإذا كان معه غيره من جنسه سمي زوجًا، وهما زوجان، بدليل قوله: ﴿خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ [النجم: ٤٥] وبدليل قوله: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ ثم فسرها بقوله: ﴿مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾ ﴿وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ﴾.

ثم قال: ﴿مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ﴾ يعني الذكر والأنثى، والضأن ذوات الصوف من الغنم. قال الزجاج: وهي جمع ضائن وضائنة، مثل تاجر وتاجرة، ويجمع الضأن أيضًا على الضئين بكسر الضاد وفتحها. وقوله: ﴿وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾ قرئ (ومن المعَز) بفتح العين، والمعز ذوات الشعر من الغنم، ويقال للواحد: ماعز وللجمع: معزى. فمن قرأ (المعَز) بفتح العين فهو جمع ماعز، مثل خادم وخدم وطالب وطلب، وحارس وحرس. ومن قرأ بسكون العين فهو أيضًا جمع ماعز، كصاحب وصحب، وتاجر وتجر، وراكب وركب. وأما انتصاب (اثنين) فلأن تقدير الآية: أنشأ ثمانية أزواج أنشأ من الضأن اثنين ومن المعز اثنين. وقوله: ﴿قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ نصب الذكرين بقوله: ﴿حَرَّمَ﴾ والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله. قال المفسرون: إن المشركين من أهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الأنعام، فاحتج الله تعالى على إبطال قولهم بأن ذكَر الضأن والمعز والإبل والبقر، وذكَر من كل واحد من هذه الأربعة زوجين، ذكرًا وأنثى. ثم قال إن كان حرم منها الذكر وجب أن يكون كل ذكورها حرامًا، وإن كان حرم الأنثى، وجب أن يكون كل إناثها حرامًا.

وقوله: ﴿أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ﴾ تقديره: إن كان حرم ما اشتملت عليه أرحام الأنثيين وجب تحريم الأولاد كلها؛ لأن الأرحام تشتمل على الذكور والإناث. هذا ما أطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الآية، وهو عندي بعيد جدًّا؛ لأن لقائل أن يقول: هب أن هذه الأنواع الأربعة، أعني: الضأن، والمعز، والإبل، والبقر، محصورة في الذكور والإناث، إلا أنه لا يجب أن تكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكورة والأنوثة، بل علة تحريمها كونها بحيرة أو سائبة أو وصيلة أو حامًا أو سائر الاعتبارات، كما أنا إذا قلنا: إنه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لأجل الأكل.

فإذا قيل: إن ذلك الحيوان إن كان قد حرم لكونه ذكَرًا وجب أن يُحرم كل حيوان ذكَر، وإن كان قد حرم لكونه أنثى وجب أن يحرم كل حيوان أنثى، ولما لم يكن هذا الكلام لازمًا علينا، فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه الآية.

ويجب على العاقل أن يذكر في تفسير كلام الله تعالى وجهًا صحيحًا، فأما تفسيره بالوجوه الفاسدة فلا يجوز، والأقرب عندي فيه وجهان:

أحدهما: أن يقال: إن هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم، بل هو

استفهام على سبيل الإنكار، يعني أنكم لا تُقرون بنبوة نبي، ولا تعرفون شريعة شارع، فكيف تحكمون بأن هذا يحل وأن ذلك يحرم؟

وثانيهما: أن حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالإبل، فالله تعالى بيَّن أن النعم عبارة عن هذه الأنواع الأربعة، فلما لم تحكموا بهذه الأحكام في الأقسام الثلاثة، وهي: الضأن والمعز والبقر، فكيف خصصتم الإبل بهذا الحكم على التعيين؟!

فهذا ما عندي في هذه الآية، والله أعلم بمراده.

ثم قال تعالى: ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا ﴾ والمراد: هل شاهدتم الله حرم هذا إن كنتم لا تؤمنون برسول؟ وحاصل الكلام من هذه الآية: أنكم لا تعترفون بنبوة أحد من الأنبياء، فكيف تثبتون هذه الأحكام المختلفة؟! ولما بيَّن ذلك قال: ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ قال ابن عباس: يريد عمرو بن لُحي؛ لأنه هو الذي غيَّر شريعة إسماعيل. والأقرب أن يكون هذا محمولاً على كل من فعل ذلك؛ لأن اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة، فالتخصيص تحكُّم محض. قال المحققون: إذا ثبت أن من افترى على الله الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد، فمن افترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات والنبوات والملائكة ومباحث المعاد - كان وعيده أشد وأشق. قال القاضي: ودل ذلك على أن الإضلال عن الدين مذموم، لا يليق بالله؛ لأنه تعالى إذا ذم الإضلال الذي ليس فيه إلا تحريم المباح، فالذي هو أعظم منه أولى بالذم.

وجوابه: أنه ليس كل ما كان مذمومًا منا كان مذمومًا من الله تعالى، ألا ترى أن الجمع بين العبيد والإماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من أسباب الفجور - مذموم منا وغير مذموم من الله تعالى؟ فكذا هاهنا.

ثم قال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ قال القاضي: لا يهديهم إلا ثوابه وإلى زيادات الهدى التي يختص المهتدي بها. وقال أصحابنا: المراد منه الإخبار بأنه تعالى لا يهدي أولئك المشركين، أي لا ينقلهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان. والكلام في ترجيح أحد القولين على الآخر معلوم.

قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ

وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾ فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَٰسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُۥ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٤٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن فساد طريقة أهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات، أتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب، فقال: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ﴾ .

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وحمزة (إلا أن تكون) بالتاء (ميتة) بالنصب، على تقدير: إلا أن تكون العين أو النفس أو الجثة ميتة. وقرأ ابن عامر (إلا أن تكون) بالتاء (ميتة) بالرفع، على معنى: إلا أن تقع ميتة أو تحدث ميتة، والباقون ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ أي: إلا أن يكون المأكول ميتة، أو إلا أن يكون الموجود ميتة.

المسألة الثانية: لما بيَّن الله تعالى أن التحريم والتحليل لا يثبت إلا بالوحي، قال: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ أي على آكل يأكله، وذكر هذا ليظهر أن المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من المأكولات. ثم ذكر أمورًا أربعة: أولها: الميتة، وثانيها: الدم المسفوح، وثالثها: لحم الخنزير فإنه رجس، ورابعها: الفسق وهو الذي أُهل به لغير الله، فقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ إلا هذه الأربعة مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة؛ وذلك لأنه لما ثبت أنه لا طريق إلى معرفة المحرمات والمحللات إلا بالوحي، وثبت أنه لا وحي من الله تعالى إلا إلى محمد عليه الصلاة والسلام، وثبت أنه تعالى يأمره أن يقول: إني لا أجد فيما أوحي إليّ محرمًا من المحرمات إلا هذه الأربعة، كان هذا مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة.

واعلم أن هذه السورة مكية، فبَيَّن تعالى في هذه السورة المكية أنه لا محرم إلا هذه الأربعة، ثم أكد ذلك بأن قال في سورة النحل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣] وكلمة (إنما) تفيد الحصر، فقد حصلت لنا آيتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات في هذه الأربعة، فبيَّن في سورة البقرة وهي مدنية أيضًا أنه لا محرم إلا هذه الأربعة فقال: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ﴾ [البقرة: ١٧٣] وكلمة (إنما) تفيد الحصر، فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية المكية لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر، فكلمة (إنما) في الآية المدنية مطابقة لقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ إلا كذا وكذا، في الآية المكية، ثم ذكر تعالى في سورة المائدة قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١]. وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ هو ما ذكره بعد هذه الآية بقليل، وهو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ

﴿أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾[المائدة: ٣] وكل هذه الأشياء أقسام الميتة، وأنه تعالى إنما أعادها بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل، فثبت أن الشريعة من أولها إلى آخرها كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر.

فإن قال قائل: فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات، ويلزم عليه أيضًا تحليل الخمر، وأيضًا فيلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع أن الله تعالى حكم بتحريمها.

قلنا: هذا لا يلزمنا من وجوه: **الأول:** أنه تعالى قال في هذه الآية: ﴿أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ ومعناه أنه تعالى إنما حرم لحم الخنزير لكونه نجسًا، فهذا يقتضي أن النجاسة علة لتحريم الأكل، فوجب أن يكون كل نجس يحرم أكله، وإذا كان هذا مذكورًا في الآية كان السؤال ساقطا. **والثاني:** أنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[الأعراف: ١٥٧] وذلك يقتضي تحريم كل الخبائث، والنجاسات خبائث، فوجب القول بتحريمها. **الثالث:** أن الأمة مجمعة على حرمة تناول النجاسات، فهب أنا التزمنا تخصيص هذه السورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد في باب النجاسات، فوجب أن يبقى ما سواها على وفق الأصل تمسكًا بعموم كتاب الله في الآية المكية والآية المدنية، فهذا أصل مقرر كامل في باب ما يحل وما يحرم من المطعومات، وأما الخمر فالجواب عنه: أنها نجسة فيكون من الرجس، فيدخل تحت قوله: ﴿رِجۡسٌ﴾ وتحت قوله: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ وأيضًا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد ﷺ في تحريمه، وبقوله تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾[المائدة: ٩٠] وبقوله: ﴿وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾[البقرة: ٢١٩] والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص، فتبقى هذه الآية فيما عداها حجة.

أما قوله ويلزم تحليل الموقوذة والمتردية والنطحية. **فالجواب عنه من وجوه: أولها:** أنها ميتات فكانت داخلة تحت هذه الآية. **وثانيها:** أنا نخص عموم هذه الآية بتلك الآية. **وثالثها:** أن نقول: إنها إن كانت ميتة دخلت تحت هذه الآية، وإن لم تكن ميتة فنخصصها بتلك الآية.

فإن قال قائل: المحرمات من المطعومات أكثر مما ذكر في هذه الآية، فما وجهها؟

أجابوا عنه من وجوه: أحدها: أن المعنى لا أجد محرمًا مما كان أهل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها إلا ما ذُكر في هذه الآية، **وثانيها:** أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن تحريم غير ما نص عليه في هذه الآية، ثم وُجدت محرمات أخرى بعد ذلك. **وثالثها:** هب أن اللفظ عام إلا أن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز، فنحن نخصص هذا العموم بأخبار الآحاد. **ورابعها:** أن مقتضى هذه الآية أن نقول: إنه لا يجد في القرآن، ويجوز أن يحرم الله تعالى ما سوى هذه الأربعة على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام. ولقائل أن يقول: هذه الأجوبة ضعيفة.

أما الجواب الأول: فضعيف لوجوه: أحدها: لا يجوز أن يكون المراد من قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ ما كان يحرمه أهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرها؛ إذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذُبح على النُّصب داخلة تحته، ولو لم تكن هذه الأشياء داخلة تحت قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ لمَا حسُن استثناؤها، ولمَّا رأينا أن هذه الأشياء مستثناة عن تلك الكلمة، عَلِمنا أنه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروه. **وثانيها:** أنه تعالى حَكَم بفساد قولهم في تحريم تلك الأشياء، ثم إنه تعالى في هذه الآية خصص المحرمات في هذه الأربعة، وتحليل تلك الأشياء التي حرمها أهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها، فوجب إبقاء هذه الآية على عمومها لأن تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها من غير دليل. **وثالثها:** أنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ﴾ [البقرة: ١٧٣] وذكر هذه الأشياء الأربعة، وكلمة ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد الحصر، وهذه الآية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية أقوال أهل الجاهلية في تحريم البحائر والسوائب، فسقط هذا العذر.

وأما جوابهم الثاني: وهو أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن محرما إلا هذه الأربعة.

فجوابه من وجوه: أولها: أن قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة، وكلمة ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد الحصر، فدل هاتان الآيتان على أن الحكم الثابت في شريعة محمد عليه الصلاة والسلام من أولها إلى آخرها – ليس إلا حصر المحرمات في هذه الأشياء. **وثانيها:** أنه لما ثبت بمقضتى هاتين الآيتين حَصْر المحرمات في هذه الاربعة، كان هذا اعترافًا بحل ما سواها، فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخًا، ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ؛ لأنه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلاً لاحتمال بقاء الحكم على ما كان، فحينئذٍ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال: إنه وإن كان ثابتًا إلا أنه زال، ولما اتفق الكل على أن الأصل عدم النسخ، وأن القائل به والذاهب إليه هو المحتاج إلى الدليل؛ عَلِمنا فساد هذا السؤال.

وأما جوابهم الثالث: وهو أنا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد. فنقول: ليس هذا من باب التخصيص، بل هو صريح النسخ؛ لأن قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ مبالغة في أنه لا يحرم سوى هذه الأربعة، وقوله في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: ١٧٣] وكذا وكذا، تصريح بحصر المحرمات في هذه الأربعة؛ لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر، فالقول بأنه ليس الأمر كذلك يكون دفعًا لهذا الذي ثبت بمقتضى هاتين الآيتين أنه كان ثابتًا في أول الشريعة بمكة، وفي آخرها بالمدينة، ونَسْخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز.

وأما جوابهم الرابع: فضعيف أيضًا؛ لأن قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ يتناول كل ما كان وحيًا، سواء كان ذلك الوحي قرآنًا أو غيره، وأيضًا فقوله في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ

عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: ١٧٣] يزيل هذا الاحتمال. فثبت بالتقرير الذي ذكرنا قوة هذا الكلام، وصحة هذا المذهب، وهو الذي كان يقول به مالك بن أنس رحمه الله، ومن السؤالات الضعيفة أن كثيرًا من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما نُقل أنه عليه الصلاة والسلام قال: «مَا اسْتَخْبَثَهُ الْعَرَبُ فَهُوَ حَرَامٌ»(١) وقد علم أن الذي يستخبثه العرب فهو غير مضبوط، فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلوات الله عليه - لما رآهم يأكلون الضب قال: «يَعَافُهُ طَبْعِي» ثم إن هذا الاستقذار ما صار سببًا لتحريم الضب. وأما سائر العرب فمنهم من لا يستقذر شيئًا، وقد يختلفون في بعض الأشياء، فيستقذرها قوم ويستطيبها آخرون، فعَلِمنا أن أمر الاستقذار غير مضبوط، بل هو مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الأمر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم؟!

المسألة الثالثة: اعلم أنا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الأشياء الأربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء، فلا فائدة في الإعادة. فأولها: الميتة، ودَخَلها التخصيص في قوله عليه الصلاة والسلام: «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ: السَّمَكُ والجَرَادُ» وثانيها: الدم المسفوح، والسفح: الصب، يقال: سفح الدم سفحًا، وسفح هو سفوحًا إذا سال، وأنشد أبو عبيدة لكُثير:

أقول ودمعي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس: يريد ما خرج من الأنعام وهي أحياء، وما يخرج من الأوداج عند الذبح. وعلى هذا التقدير: فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما، ولا ما يختلط باللحم من الدم فإنه غير سائل، وسئل ابن مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم. وعن القدري: يرى فيها حمرة الدم، فقال لا بأس به، إنما نهي عن الدم المسفوح. وثالثها: لحم الخنزير فإنه رجس. ورابعها: قوله: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ وهو منسوق على قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ فسمى ما أُهل لغير الله به فسقًا لتوغله في باب الفسق، كما يقال: فلان كرمٌ وجودٌ، إذا كان كاملاً فيهما، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وأما قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فالمعنى أنه لما بَيَّن في هذه الأربعة أنها محرمة، بَيَّن أن عند الاضطرار يزول ذلك التحريم، وهذه الآية قد استقصينا تفسيرها في سورة البقرة. وقوله عقيب ذلك: ﴿فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ يدل على حصول الرخصة، ثم بَيَّن تعالى أنه حرم على اليهود أشياء أخرى سوى هذه الأربعة، وهي نوعان: الأول: أنه تعالى حرم عليهم كل ذي ظفر. وفيه مباحث:

البحث الأول: قال الواحدي: في الظفر لغات: ظفُر بضم الفاء، وهو أعلاها وظفْر بسكون

(١) إسناده صحيح: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٠٧٣)، حديث رقم (٣٢١٨)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٩٧)، حديث رقم (٥٧٢٣)، وعبد بن حميد في (مسنده) (١/ ٢٦٠)، حديث رقم (٨٢٠)، جميعًا من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عبد الله بن عمر... به.

الفاء، وظِفْر بكسر الظاء وسكون الفاء، وهي قراءة الحسن، وظِفِر بكسرهما، وهي قراءة أبي السمال.

البحث الثاني: قال الواحدي: اختلفوا في كل ذي ظفر الذي حرمه الله تعالى على اليهود: روي عن ابن عباس أنه الإبل فقط وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه الإبل والنعامة. وهو قول مجاهد. وقال عبد الله بن مسلم: إنه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب. ثم قال: (كذلك) قال المفسرون. وقال: وسمى الحافر ظفرًا على الاستعارة.

وأقول: أما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين: الأول: أن الحافر لا يكاد يسمى ظفرًا. والثاني: أنه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يقال: إنه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر، وذلك باطل؛ لأن الآية تدل على أن الغنم والبقر مباحان لهم من حصول الحافر لهما.

وإذا ثبت هذا فنقول: وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن؛ لأن المخالب آلات الجوارح في الاصطياد، والبراثن آلات السباع في الاصطياد، وعلى هذا التقدير: يدخل فيه أنواع السباع والكلاب والسنانير، ويدخل فيه الطيور التي تصطاد لأن هذه الصفة تعم هذه الأجناس.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦] يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين: الأول: أن قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا﴾ كذا وكذا، يفيد الحصر في اللغة. والثاني: أنه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله، ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا﴾ فائدة، فثبت أن تحريم السباع وذوي المخالب من الطير مختص باليهود، فوجب أن لا تكون محرمة على المسلمين، فصارت هذه الآية دالة على هذه الحيوانات على المسلمين، وعند هذا نقول: ما روي أنه ﷺ حَرَّمَ كُلَّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطُّيُورِ[1] ضعيف لأنه خبر واحد على خلاف كتاب الله تعالى، فوجب أن لا يكون مقبولاً، وعلى هذا التقدير يقوى قول مالك في هذه المسألة.

النوع الثاني: من الأشياء التي حرمها الله تعالى على اليهود خاصة: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ﴾ فبيّن تعالى أنه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم، ثم في الآية قولان: الأول: إنه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة أنواع: أولها: قوله: ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾ قال ابن عباس: إلا ما علق بالظهر من الشحم، فإني لم أحرمه. وقال قتادة: إلا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونها، وأقول: ليس على الظهر والجنب شحم إلا اللحم الأبيض السمين الملتصق باللحم الأحمر، على هذا التقدير: فذلك اللحم السمين الملتصق مسمم بالشحم، وبهذا التقدير: لو حلف لا يأكل الشحم، وجب أن يحنث بأكل ذلك اللحم السمين.

والاستثناء الثاني: قوله تعالى: ﴿أَوِ ٱلْحَوَايَآ﴾ قال الواحدي: وهي المباعر والمصارين،

---

(١) لم أجده من أقوال النبي ﷺ بل هو منكر ومخالف لما جاء في الصحيح أنه استقذر أكل الضب، وأكله خالد، أباحه ولم ينكره، قال الرازي: وهذا ضعيف لأنه خبر الواحد.

واحدتها حاوية وحوية. قال ابن الأعرابي: هي الحوية أو الحاوية، وهي الدوارة التي في بطن الشاة. وقال ابن السكيت: يقال: حاوية وحوايا، مثل رواية وروايا.

إذا عرفت هذا: فالمراد أن الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة.

والاستثناء الثالث: قوله: ﴿أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ قالوا: إنه شحم الألية في قول جميع المفسرين. وقال ابن جريج: كل شحم في القائم والجنب والرأس، وفي العينين والأذنيين، يقول: إنه اختلط بعظم فهو حلال لهم، وعلى هذا التقدير: فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو الثرب وشحم الكلية.

القول الثاني في الآية: أن قوله: ﴿أَوِ ٱلْحَوَايَآ﴾ غير معطوف على المستثنى، بل على المستثنى منه، والتقدير: حرمت عليهم شحومهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم إلا ما حملت ظهورهما فإنه غير محرم. قالوا: ودخلت كلمة (أو) كدخولها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] والمعنى كل هؤلاء أهل أن يعصى، فاعصِ هذا واعصِ هذا، فكذا هاهنا المعنى: حرمنا عليهم هذا وهذا.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ والمعنى: أنَّا إنما خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بغيهم، وهو قتلهم الأنبياء، وأخذهم الربا، وأكلهم أموال الناس بالباطل. ونظيره قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠].

ثم قال تعالى: ﴿وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ أي في الإخبار عن بغيهم وفي الإخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم.

قال القاضي: نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر عنهم؛ لأن التكليف تعريض للثواب، والتعريض للثواب إحسان فلم يجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم.

فالجواب: أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب، ويمكن أيضًا أن يكون للجرم المتقدم، وكل واحد منهما غير مستبعد.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ﴾ يعني إن كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة، وكذبوك في تبليغ هذه الأحكام ﴿فَقُل رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَٰسِعَةٍ﴾ فلذلك لا يَعْجل عليكم بالعقوبة ﴿وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُۥ﴾ أي عذابه إذا جاء الوقت ﴿عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ يعني الذين كذبوك فيما تقول. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن أهل الجاهلية إقدامهم على الحكم في دين الله بغير حجة

ولا دليل، حكى عنهم عذرهم في كل ما يُقْدمون عليه من الكفريات، فيقولون: لو شاء الله منا أن لا نكفر لمَنَعَنا عن هذا الكفر، وحيث لم يمنعنا عنه، ثبت أنه مريد لذلك، فإذا أراد الله ذلك منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن المعتزلة زعموا أن هذه الآية تدل على قولهم في مسألة إرادة الكائنات من سبعة أوجه:

فالوجه الأول: أنه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم: لو شاء الله منا أن لا نشرك لم نشرك، وإنما حكى عنهم هذا القول في معرض الذم والتقبيح، فوجب كون هذا المذهب مذمومًا باطلاً.

والوجه الثاني: أنه تعالى قال: ﴿كَذَّبَ﴾ وفيه قراءتان بالتخفيف وبالتثقيل: أما القراءة بالتخفيف فهي تصريح بأنهم قد كَذَبوا في ذلك القول، وذلك يدل على أن الذي تقوله المجبرة في هذه المسألة كذب. وأما القراءة بالتشديد، فلا يمكن حملها على أن القوم استوجبوا الذم بسبب أنهم كَذَّبوا أهل المذاهب؛ لأنا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضدًّا للمعنى الذي يدل عليه قراءة (كذَب) بالتخفيف، وحينئذٍ تصير إحدى القراءتين ضدًّا للقراءة الأخرى، وذلك يوجب دخول التناقض في كلام الله تعالى، وإذا بطل ذلك وجب حمله على أن المراد منه أن كل من كذب نبيًّا من الأنبياء في الزمان المتقدم، فإنه كذبه بهذا الطريق؛ لأنه يقول: الكل بمشيئة الله تعالى، فهذا الذي أنا عليه من الكفر إنما حصل بمشيئة الله تعالى، فلم يمنعني منه. فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين في تكذيب الأنبياء، وفي دفع دعوتهم عن أنفسهم، فإذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف، ويصير مجموع القراءتين دالاًّ على إبطال قول المجبرة.

الوجه الثالث في دلالة الآية على قولنا: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا﴾ وذلك يدل على أنهم استوجبوا الوعيد من الله تعالى في ذهابهم إلى هذا المذهب.

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ ولا شك أنه استفهام على سبيل الإنكار، وذلك يدل على أن القائلين بهذا القول ليس لهم به علم ولا حجة، وهذا يدل على فساد هذا المذهب؛ لأن كل ما كان حقًّا كان القول به علمًا.

الوجه الخامس: قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ مع أنه تعالى قال في سائر الآيات: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦].

والوجه السادس: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ والخرص أقبح أنواع الكذب، وأيضًا قال تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠].

والوجه السابع: قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ وتقريره: أنهم احتجوا في دفع دعوة

الأنبياء والرسل على أنفسهم بأن قالوا: كل ما حصل فهو بمشيئة الله تعالى، وإذا شاء الله منا ذلك، فكيف يمكننا تركه؟! وإذا كنا عاجزين عن تركه، فكيف يأمرنا بتركه؟! وهل في وسعنا وطاقتنا أن نأتي بفعل على خلاف مشيئة الله تعالى؟! فهذا هو حجة الكفار على الأنبياء، فقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أنه تعالى أعطاكم عقولاً كاملة، وأفهامًا وافية، وآذانًا سامعة، وعيونًا باصرة، وأَقْدَرَكم على الخير والشر، وأزال الأعذار والموانع بالكلية عنكم، فإن شئتم ذهبتم إلى عمل الخيرات، وإن شئتم إلى عمل المعاصي والمنكرات، وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة، وزوال الموانع والعوائق معلوم الثبوت أيضًا بالضرورة، وإذا كان الأمر كذلك كان ادعاؤكم أنكم عاجزون عن الإيمان والطاعة دعوى باطلة، فثبت بما ذكرنا أنه ليس لكم على الله حجة بالغة، بل لله الحجة البالغة عليكم.

والوجه الثاني: أنكم تقولون: لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله تعالى، لكنا قد غَلَبْنا الله وقهرناه، وأتينا بالفعل على مضادته ومخالفته، وذلك يوجب كونه عاجزًا ضعيفًا، وذلك يقدح في كونه إلهًا.

فاجاب تعالى عنه: بأن العجز والضعف إنما يلزم إذا لم أكن قادرًا على حملهم على الإيمان والطاعة على سبيل القهر والإلجاء، وأنا قادر على ذلك. وهو المراد من قوله: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ إلا أني لا أحملكم على الإيمان والطاعة على سبيل القهر والإلجاء؛ لأن ذلك يُبطل الحكمة المطلوبة من التكليف، فثبت بهذا البيان أن الذي يقولونه من أنا لو أتينا بعمل على خلاف مشيئة الله، فإنه يلزم منه كونه تعالى عاجزًا ضعيفًا - كلام باطل، فهذا أقصى ما يمكن أن يُذكر في تمسك المعتزلة بهذه الآية.

والجواب المعتمد في هذا الباب أن نقول: إنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا، ونقلنا في كل آية ما يذكرونه من التأويلات وأجبنا عنها بأجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة.

وإذا ثبت هذا: فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم، لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى؛ فإنه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ ثم ذكر عقيبه ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ فهذا يدل على أن القوم قالوا: لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره، كان التكليف عبثًا، فكانت دعوى الأنبياء باطلة، ونبوتهم ورسالتهم باطلة، ثم إنه تعالى بَيَّن أن التمسك بهذا الطريق في إبطال النبوة باطل؛ وذلك لأنه إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا اعتراض عليه لأحد في فعله، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر، ومع هذا فيبعث إليه الأنبياء ويأمره بالإيمان، وورود الأمر على خلاف الإرادة غير ممتنع.

فالحاصل: أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في إبطال نبوة الأنبياء، ثم إنه تعالى بَيَّن أن هذا الاستدلال فاسد باطل؛ فإنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء، وعلى هذا الطريق فقط سقط هذا الاستدلال بالكلية، وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبيح والتهجين عائد إلى تمسككم بثبوت المشيئة لله على دفع دعوة الأنبياء، فيكون الحاصل: أن هذا الاستدلال باطل، وليس فيه البتة ما يدل على أن القول بالمشية باطل.

فإن قالوا: هذا العذر إنما يستقيم إذا قرأنا قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ﴾ بالتشديد. وأما إذا قرأناه بالتخفيف، فإنه يسقط هذا العذر بالكلية. **فنقول فيه وجهان: الأول:** أنا نمنع صحة هذه القراءة، والدليل عليه أنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا، فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم، لوقع التناقض، ولخرج القرآن عن كونه كلامًا لله تعالى، ويندفع هذا التناقض بأن لا تُقبل هذه القراءة، فوجب المصير إليه. **الثاني:** سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على أن القوم كذبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة، والحمد لله الذي أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية. ومما يقوي ما ذكرناه ما روي أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره: ما تقول فيمن يقول: (لا قدر) فقال: إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه!! ويله أما يقرأ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [ياس: ١٢] وقال ابن عباس: أول ما خلق الله القلم، قال له: اكتب القدر. فجرى بما يكون إلى قيام الساعة، وقال صلوات الله عليه: «**الْمُكَذِّبُون بالقَدَرِ مَجُوسُ هذِهِ الأمَّةِ**»(١).

المسألة الثانية: زعم سيبويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح، فلا يجوز أن يقال: (قمت وزيد)، وذلك لأن المعطوف عليه أصل، والمعطوف فرع، والمضمر ضعيف، والمظهر قوي، وجَعْل القوي فرعًا للضعيف لا يجوز.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: إن جاء الكلام في جانب الإثبات، وجب تأكيد الضمير فنقول: قمت أنا وزيد، وإن جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ فعطف قوله: ﴿وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ على الضمير في قوله: ﴿مَآ أَشْرَكْنَا﴾ إلا أنه تخلل بينهما كلمة، لا فلا جرم حسن هذا العطف. قال في جامع الأصفهاني: إن حرف العطف يجب أن يكون متأخرًا عن اللفظة المؤكدة

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب (السنة)، باب: (في القدر) (٤/ ٢٠٠٣)، حديث رقم (٤٦٩١)، وأورده الهيثمي في (مجمعه) (٧/ ٢٠٥)، ورواه الطبراني في (الأوسط)، ورجاله رجال الصحيح، وفيه زكريا بن منظور، وثقه أحمد بن صالح وغيره، وضَعَّفه جماعة، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٨٥)، قال الذهبي: على شرطهما إن صح لأبي حازم سماع عن ابن عمر رضي الله عنهما.

للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف، وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا: ﴿مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ حتى تكون كلمة (لا) مقدمة على حرف العطف. أما هاهنا حرف العطف مقدم على كلمة (لا) وحينئذٍ يعود المحذور المذكور.

فالجواب: أن كلمة (لا) لما أُدخلت على قوله: ﴿ءَابَآؤُنَا﴾ كان ذلك موجبًا إضمار فعل هناك؛ لأن صرف النفي إلى ذوات الآباء محال، بل يجب صرف هذا النفي إلى فعل يصدر منهم، وذلك هو الإشراك، فكان التقدير: ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا، وعلى هذا التقدير فالإشكال زائل.

المسألة الثالثة: احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ فكلمة (لو) في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهديهم، وما هداهم أيضًا. وتقريره بحسَب الدليل العقلي أن قدرة الكافر على الكفر إن لم تكن قدرة على الإيمان، فالله تعالى على هذا التقدير ما أقدره على الإيمان، فلو شاء الإيمان منه، فقد شاء الفعل من غير قدرة على الفعل، وذلك محال ومشيئة المحال محال، وإن كانت القدرة على الكفر قدرة على الإيمان توقف رجحان أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة.

فإن قلنا: إنه تعالى خلق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة، ومجموعهما موجب للفعل، فحيث لم يحصل الفعل عَلِمنا أن تلك الداعية لم تحصل، وإذا لم تحصل امتنع منه فعل الإيمان، وإذا امتنع ذلك منه، امتنع أن يريده الله منه؛ لأن إرادة المحال محال ممتنع، فثبت أن ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الإيمان من الكافر، والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه أيضًا، فبطل قولهم من كل الوجوه. **وأما قوله:** (تُحمل هذه الآية على مشيئة الإلجاء) فنقول: هذا التأويل إنما يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام، أما لو قام البرهان العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل عليه هذا الظاهر، فكيف يصار إليه؟! ثم نقول: هذا الدليل باطل من وجوه: **الأول:** أن هذا الكلام لا بد فيه من إضمار، فنحن نقول: التقدير: لو شاء الهداية لهداكم. وأنتم تقولون التقدير: لو شاء الهداية على سبيل الإلجاء لهداكم. فإضماركم أكثر فكان قولكم مرجوحًا. **الثاني:** أنه تعالى يريد من الكافر الإيمان الاختياري، والإيمان الحاصل بالإلجاء غير الإيمان الحاصل بالاختيار، وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزًا عن تحصيل مراده؛ لأن مراده هو الإيمان الاختياري، وأنه لا يقدر البتة على تحصيله، فكان القول بالعجز لازمًا. **الثالث:** أن هذا الكلام موقوف على الفرق بين الإيمان الحاصل بالاختيار، وبين الإيمان الحاصل بالإلجاء: أما الإيمان الحاصل بالاختيار فإنه يمتنع حصوله إلا عند حصول داعية جازمة وإرادة لازمة، فإن الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل إما أن تكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها أو لا يجب: فإن وجب فهي الداعية الضرورية، وحينئذٍ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالإلجاء فرق، وإن لم تجب ترتب الفعل عليها، فحينئذٍ يمكن تخلف الفعل عنها، فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفًا عنها، وتارة غير متخلف،

فامتياز أحد الوقتين عن الآخر لا بد وأن يكون لمرجح زائد، فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية، وقد فرضناه كذلك، وهذا خُلْف، ثم عند انضمام هذا القيد الزائد إن وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورية فرق، وإن لم يجب افتقر إلى قيد زائد، ولزم التسلسل، وهو محال، فثبت أن الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وإن كان في الظاهر معتبرًا، إلا أنه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول.

قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَاۖ فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْأٓخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١٥٠﴾

اعلم أنه تعالى لما أبطل على الكفار جميع أنواع حججهم، بيَّن أنه ليس لهم على قولهم شهود البتة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: (هلم) كلمة دعوة إلى الشيء، والمعنى: هاتوا شهداءكم، وفيه قولان: الأول: أنه يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع، والذكر والأنثى، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ﴾ وقال: ﴿وَٱلْقَآئِلِينَ لِإِخْوَٰنِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَاۖ﴾ [الأحزاب: ١٨] واللغة الثانية: يقال للاثنين: هلما، وللجمع: هلموا، وللمرأة: هلمي، وللاثنين: هلما، وللجمع: هلممن. والأول أفصح.

المسألة الثانية: في أصل هذه الكلمة قولان: قال الخليل وسيبويه: إنها (ها) ضمت إليها (لم) أي جمع، وتكون بمعنى أدنُ يقال: لفلان لمة، أي دنو، ثم جُعلتا كالكلمة الواحدة، والفائدة في قولنا: (ها) استعطاف المأمور واستدعاء إقباله على الأمر، إلا أنه لما كثر استعماله حذف عنه الألف على سبيل التخفيف، كقولك: لم أبل، ولم أر، ولم تك، وقال الفراء: أصلها (هل) أم أرادوا (بهل) حرف الاستفهام. وبقولنا: (أم) أي أقصد؟ والتقدير: هل قصد؟ والمقصود من هذا الاستفهام الأمر بالقصد، كأنك تقول: أقصد، وفيه وجه آخر، وهو أن يقال: كان الأصل أن قالوا: هل لك في الطعام، أم أي قصد؟ ثم شاع في الكل كما أن كلمة (تعالى) كانت مخصوصة بصورة معينة، ثم عمت.

المسألة الثالثة: أنه تعالى نبه باستدعاء إقامة الشهداء من الكافرين ليُظهر أن لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه، ومعنى (هلم) أحضروا شهداءكم.

ثم قال: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْۚ﴾ تنبيهًا على كونهم كاذبين، ثم بيَّن تعالى أنه إن وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى، فأمر نبيه أن لا يتبع أهواءهم، ثم زاد في تقبيح ذلك بأنهم لا يؤمنون بالآخرة، وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور، وزاد في تقبيحهم بأنهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركاء. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن فساد ما يقول الكفار أن الله حرم علينا كذا وكذا، أردفه تعالى ببيان الأشياء التي حرمها عليهم، وهي الأشياء المذكورة في هذه الآية.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): (تعال) من الخاص الذي صار عامًّا، وأصله أن يقوله مَن كان في مكان عالٍ لمن هو أسفل منه، ثم كثر وعم، و(ما) في قوله: ﴿مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ منصوب، وفي ناصبه وجهان: الأول: أنه منصوب بقوله: ﴿أَتْلُ﴾ والتقدير: أتل الذي حرمه عليكم، والثاني: أنه منصوب بحرم، والتقدير: أتل الأشياء التي حرم عليكم.

فإن قيل: قوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ كالتفصيل لما أجمله في قوله: ﴿مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ وهذا باطل؛ لأن ترك الشرك والإحسان بالوالدين واجب، لا محرم.

والجواب من وجوه: **الأول**: أن المراد من التحريم أن يجعل له حريمًا معينًا، وذلك بأن بينه بيانًا مضبوطًا معينًا، فقوله: ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ معناه: أتل عليكم ما بينه بيانًا شافيًا بحيث يجعل له حريمًا معينًا، وعلى هذا التقرير فالسؤال زائل. **والثاني**: أن الكلام تم وانقطع عند قوله: ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ ثم ابتدأ فقال: ﴿عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا﴾ كما يقال: عليكم السلام. أو أن الكلام تم وانقطع عند قوله: ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ ثم ابتدأ فقال: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ بمعنى لئلا تشركوا، والتقدير: أتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئًا. **الثالث**: أن تكون (أن) في قوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا﴾ مفسرة، بمعنى: أي، وتقدير الآية: أتل ما حرم ربكم عليكم، أي لا تشركوا، أي ذلك التحريم هو قوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾.

فإن قيل: فقوله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ معطوف على قوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ فوجب أن يكون قوله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ مفسرًا لقوله: ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ فيلزم أن يكون الإحسان بالوالدين حرامًا، وهو باطل.

قلنا: لما أوجب الإحسان إليهما، فقد حرم الإساءة إليهما.

المسألة الثانية: أنه تعالى أوجب في هذه الآية أمورًا خمسة:

أولها: قوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾.

واعلم أنه تعالى قد شرح فِرق المشركين في هذه السورة على أحسن الوجوه:

وذلك لأن طائفة من المشركين يجعلون الأصنام شركاء لله تعالى، وإليهم الإشارة بقوله حكاية عن إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٧٤].

والطائفة الثانية: من المشركين: عبدة الكواكب، وهم الذين حكى الله عنهم، أن إبراهيم عليه السلام أبطل قولهم بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

والطائفة الثالثة: الذين حكى الله تعالى عنهم: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠] وهم القائلون بيزدان وأهرمن.

والطائفة الرابعة: الذين جعلوا لله بنين وبنات. وأقام الدلائل على فساد أقوال هؤلاء الطوائف والفرق، فلما بَيَّن بالدليل فساد قول هؤلاء الطوائف، قال هاهنا: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾.

النوع الثاني: من الأشياء التي أوجبها ههنا: قوله: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ وإنما ثنى بهذا التكليف لأن أعظم أنواع النعم على الإنسان نعمة الله تعالى، ويتلوها نعمة الوالدين؛ لأن المؤثر الحقيقي في وجود الإنسان هو الله سبحانه، وفي الظاهر هو الأبوان، ثم نعمهما على الإنسان عظيمة وهي نعمة التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر.

النوع الثالث: قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ فأوجب بعد رعاية حقوق الأبوين رعاية حقوق الأولاد. وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ أي من خوف الفقر، وقد صرح بذكر الخوف في قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] والمراد منه النهي عن الوأد، إذ كانوا يدفنون البنات أحياء، بعضهم للغيرة، وبعضهم خوف الفقر، وهو السبب الغالب، فبَيَّن تعالى فساد هذه العلة بقوله: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾، لأنه تعالى إذا كان متكفلاً برزق الوالد والولد، فكما وجب على الوالدين تبقية النفس والاتكال في رزقها على الله، فكذلك القول في حال الولد، قال شمر: أملق، لازمٌ ومتعدٍّ. يقال: أملق الرجل فهو مملق، إذا افتقر، فهذا لازم، وأملق الدهر ما عنده، إذا أفسده، والإملاق: الفساد.

والنوع الرابع: قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ قال ابن عباس: كانوا يكرهون الزنا علانية، ويفعلون ذلك سرًّا، فنهاهم الله عن الزنا علانية وسرًّا، والأَوْلى أن لا يخصص هذا النهي بنوع معين، بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها؛ لأن اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي وهو كونه فاحشة عام أيضًا، ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل. وفي قوله: ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ دقيقة، وهي: أن الإنسان إذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن، دل ذلك على أن احترازه عنها ليس لأجل عبودية الله وطاعته، ولكن لأجل الخوف من مذمة الناس، وذلك باطل؛ لأن من كان مذمة الناس عنده أعظم وقعًا من عقاب الله ونحوه، فإنه يُخشى عليه من الكفر، ومَن تَرَكَ المعصية ظاهرًا وباطنًا، دل ذلك على أنه إنما تركها تعظيمًا لأمر الله تعالى وخوفًا من عذابه ورغبة في عبوديته.

والنوع الخامس: قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾.

واعلم أن هذا داخل في جملة الفواحش، إلا أنه تعالى أفرده بالذكر لفائدتين: إحداهما: أن الإفراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم، كقوله: ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨]. والثانية: أنه تعالى أراد أن يستثني منه، ولا يتأتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ أي قتل النفس المحرمة قد يكون حقًّا لجُرم يصدر منها. والحديث أيضًا موافق له وهو قوله عليه السلام: «لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ: كُفرٍ بَعْدَ إِيمَانٍ، وزنا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ قَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ»(١) والقرآن دل على سبب رابع، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ [المائدة: ٣٣].

والحاصل: أن الأصل في قتل النفس هو الحرمة، وحله لا يثبت إلا بدليل منفصل، ثم إنه تعالى لما بَيَّن أحوال هذه الأقسام الخمسة أتبعه باللفظ الذي يقرب إلى القلب القبول، فقال: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ﴾ لما في هذه اللفظة من اللطف والرأفة، وكل ذلك ليكون المكلف أقرب إلى القبول، ثم أتبعه بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف، ومنافعها في الدين والدنيا.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى ذكر في الآية الأولى خمسة أنواع من التكاليف، وهي أمور ظاهرة جلية لاحاجة فيها إلى الفكر والاجتهاد، ثم ذكر تعالى في هذه الآية أربعة أنواع من التكاليف، وهي أمور خفية يحتاج المرء العاقل في معرفته بمقدارها إلى التفكر والتأمل والاجتهاد.

فالنوع الأولى: من التكاليف المذكورة في هذه الآية: قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾.

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الديات)، باب: (الإمام يأمر بالعفو في الدم) (٤/ ١٦٩)، حديث رقم (٤٥٠٢) مطولاً من طريق سليمان بن حرب... به، والترمذي في كتاب (الفتن)، باب: (ما جاء لا يحل دم امرئ مسلم) (٤/ ٤٠٠)، حديث رقم (٢١٥٨) من طريق أحمد بن العتبي... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن. والنسائي في كتاب (تحريم الدم)، باب: (ذكر ما يحل به دم المسلم) (٧/ ١٠٦)، حديث رقم (٤٠٣١) من طريق محمد بن عيسى.. به، وابن ماجه في كتاب (الحدود)، باب: (لا يحل دم امرئ مسلم) (٢/ ٨٤٧)، حديث رقم (٢٥٣٣)، من طريق أحمد بن عبيدة... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ٦١/ ٦٢) من طريق سليمان بن حرب وعفان... به، والدارمي في كتاب (الحدود)، باب: (ما يحل به دم المسلم) (٢/ ١٩)، حديث رقم (٢٢٩٧)، جميعًا عن حماد بن زيد... به.

واعلم أنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٠] والمعنى: ولا تقربوا مال اليتيم إلا بأن يسعى في تنميته وتحصيل الربح به ورعاية وجوه الغبطة له، ثم إن كان القيم فقيرًا محتاجًا أخذ بالمعروف، وإن كان غنيًّا فاحترز عنه كان أَوْلى، فقوله: ﴿إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ معناه كمعنى قوله: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ﴾ [النساء: ٦].

وأما قوله: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ﴾ فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ أشده، فإذا بلغ أشده فادفعوا إليه ماله. وأما معنى الأشُد وتفسيره: قال الليث: الأشُد: مبلغ الرجل الحكمة والمعرفة. قال الفراء: الأشُد: واحدها شد في القياس، ولم أسمع لها بواحد. وقال أبو الهيثم: واحدة الأشُد شِدة كما أن واحدة الأنعم نعمة، والشدة: القوة والجلادة، والشديد: الرجل القوي، وفسروا بلوغ الأشد في هذه الآية بالاحتلام بشرط أن يؤنس منه الرشد، وقد استقصينا في هذا الفصل في أول سورة النساء.

والنوع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾.

اعلم أن كل شيء بلغ تمام الكمال، فقد وفى وتم، يقال: درهم وافٍ، وكيل وافٍ، وأوفيته حقه ووفَّيته، إذا أتممته، وأوفى الكيل، إذا أتمه ولم ينقص منه شيئًا، وقوله: ﴿وَٱلْمِيزَانَ﴾ أي الوزن بالميزان وقوله: ﴿بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾ أي بالعدل لا بخس ولا نقصان.

فإن قيل: إيفاء الكيل والميزان هو عين القسط، فما الفائدة في هذا التكرير؟

قلنا: أمَر الله المعطي بإيفاء ذي الحق حقه من غير نقصان، وأمَر صاحب الحق بأخذ حقه من غير طلب الزيادة.

واعلم أنه لما كان يجوز أن يتوهم الإنسان أنه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل، أتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ﴾ أي الواجب في إيفاء الكيل والوزن هذا القدر الممكن في إيفاء الكيل والوزن. أما التحقيق فغير واجب. قال القاضي: إذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع أن ما هو التضييق مقدور له، فكيف يتوهم أنه تعالى يكلف الكافر الإيمان مع أنه لا قدرة له عليه؟! بل قالوا: يخلق الكفر فيه، ويريده منه، ويحكم به عليه، ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر، والداعية الموجبة له، ثم ينهاه عنه، فهو تعالى لما لم يُجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد، وهو إيفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق، فكيف يجوز أن يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد؟!

واعلم أنا نعارض القاضي وشيوخه في هذا الموضع بمسألة العلم ومسألة الداعي، وحينئذٍ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق.

النوع الثالث: من التكاليف المذكورة في هذه الآية: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ﴾ واعلم أن هذا أيضًا من الأمور الخفية التي أوجب الله تعالى فيها أداء الأمانة، والمفسرون

حملوه على أداء الشهادة فقط والأمر والنهي فقط. قال القاضي: وليس الأمر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول، فيدخل فيه ما يقول المرء في الدعوة إلى الدين وتقرير الدلائل عليه، بأن يذكر الدليل ملخصًا عن الحشو والزيادة بألفاظ مفهومة معتادة، قريبة من الأفهام، ويدخل فيه أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعًا على وجه العدل من غير زيادة في الإيذاء والإيحاش، ونقصان عن القدر الواجب، ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى لا يزيد فيها ولا ينقص عنها، ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس، فإنه يجب أن يؤديها من غير زيادة ولا نقصان، ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول، ثم إنه تعالى بَيَّن أنه يجب أن يسوي فيه بين القريب والبعيد؛ لأنه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد.

والنوع الرابع: من هذه التكاليف: قوله تعالى: ﴿وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟﴾ وهذا من خفيات الأمور لأن الرجل قد يحلف مع نفسه، فيكون ذلك الحلف خفيا، ويكون بره وحنثه أيضًا خفيًّا.

ولما ذكر تعالى هذه الأقسام قال: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ .

فإن قيل: فما السبب في أن جعل خاتمة الآية الأولى بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الأنعام: ١٥١] وخاتمة هذه الآية بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾؟

قلنا: لأن التكاليف الخمسة المذكورة في الأولى أمور ظاهرة جلية، فوجب تعقلها وتفهمها، وأما التكاليف الأربعة المذكورة في هذه الآية فأمور خفية غامضة، لا بد فيها من الاجتهاد والفكر حتى يقف على موضع الاعتدال، فلهذا السبب قال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ . قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (تذَكُّرون) بالتخفيف، والباقون (تذَّكرون) بتشديد الذال في كل القرآن، وهما بمعنى واحد.

قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى قرأ ابن عامر (وأَنْ هذا) بفتح الألف وسكون النون، وقرأ حمزة والكسائي (وإنَّ) بكسر الألف وتشديد النون أما قراءة ابن عامر فأصلها (وأنّه هذا صراطي) والهاء ضمير الشأن والحديث وعلى هذا الشرط تخفف. قال الأعشى:

في فِتيَةٍ كَسُيوفِ الهِندِ قَد عَلِموا ... أَنْ هالكٌ كل من يحفى وينتعل[1]

أي قد علموا أنه هالك، وأما كسر (إن) فالتقدير ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ﴾[الأنعام: ١٥١] وأتل (إنَّ هذا

(١) الأعشى. تقدمت ترجمته.

صراطي) بمعنى أقول وقيل على الاستئناف. وأما فتح (أن) فقال الفراء فتح (أن) من وقوع أتل عليها يعني: وأتل عليكم ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا﴾ قال: وإن شئت جعلتها خفضًا والتقدير ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ﴾ وبأن هذا صراطي. قال أبو علي: من فتح (أن) فقياس قول سيبويه أنه حملها على قوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ والتقدير لأن هذا صراطي مستقيمًا فاتبعوه كقوله: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢] وقال سيبويه: لأن هذه أمتكم، وقال في قوله: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] والمعنى ولأن المساجد لله.

المسألة الثانية: القراء أجمعوا على سكون الياء من (صراطي) غير ابن عامر فإنه فتحها وقرأ ابن كثير وابن عامر (سراطي) بالسين وحمزة بين الصاد والزاي والباقون بالصاد صافية وكلها لغات قال صاحب (الكشاف): قرأ الأعمش (وهذا صراطي) وفي مصحف عبد الله (وهذا صراط ربكم) وفي مصحف أبي (وهذا صراط ربك).

المسألة الثالثة: أنه تعالى لما بيَّن في الآيتين المتقدمين ما وصى به أجمل في آخره إجمالاً يقتضي دخول ما تقدم فيه، ودخول سائر الشريعة فيه فقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا﴾ فدخل فيه كل ما بينه الرسول ﷺ من دين الإسلام وهو المنهج القويم والصراط المستقيم، فاتبعوا جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا في الضلالات. وعن ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه خط خطا، ثم قال: «هَذَا سَبِيلُ الرشد» ثُمَّ خَطَّ عَنْ يَمِينه وَعَنْ شِمَالِهِ خُطُوطًا، ثم قال: «هَذِهِ سُبُلٌ على كُلِّ سَبِيلٍ مِنْهَا شَيطَانٌ يَدْعُو إِلَيهَا؟» ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾[1] وعن ابن عباس: هذه الآيات محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب، من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار.

ثم قال: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ﴾ أي بالكتاب ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ المعاصي والضلالات.

المسألة الرابعة: هذه الآية تدل على أن كل ما كان حقًّا فهو واحد، ولا يلزم منه أن يقال: إن كل ما كان واحدًا فهو حق، فإذا كان الحق واحدًا كان كل ما سواه باطلاً، وما سوى الحق أشياء كثيرة، فيجب الحكم بأن كل كثير باطل، ولكن لا يلزم أن يكون كل باطل كثيرًا بعين ما قررناه في القضية الأولى.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٤﴾﴾

اعلم أن قوله: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا﴾ فيه وجوه: الأول: التقدير: ثم إني أخبركم بعد تعديد المحرمات

---

(١) **صحيح:** أخرجه البخاري في كتاب (الرقاق)، باب: (في الأمل وطوله) (١١/ ٢٣٩)، حديث رقم (٦٤١٧) من طريق صدقة بن الفضل... به، والدارمي في كتاب (الرقاق)، باب: (في الأمل والأجل) (٢/ ١٨٧)، حديث رقم (٢٧٢٩) من طريق مسدد... به، كلاهما (صدقة، مسدد) عن يحيى بن سعيد... به.

وغيرها من الأحكام، إن آتينا موسى الكتاب، فذكرت كلمة (ثم) لتأخير الخبر عن الخبر، لا لتأخير الواقعة، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [الأعراف: ١١] والثاني: أن التكاليف التسعة المذكورة في الآية المتقدمة لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هي أحكام واجبة الثبوت من أول زمان التكليف إلى قيام القيامة. وأما الشرائع التي كانت التوبة مختصة بها، فهي إنما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة، فتقدير الآية أنه تعالى لما ذكرها قال: ذلكم وصاكم به يا بني آدم قديمًا وحديثًا، ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب. الثالث: أن فيه حذفًا تقديره: ثم قل يا محمد إنا آتينا موسى، فتقديره: اتل ما أوحى إليك، ثم اتل عليهم خبر ما آتينا موسى.

أما قوله: ﴿تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ﴾ ففيه وجوه: الأول: معناه تمامًا للكرامة والنعمة على الذي أحسن. أي على كل من كان محسنًا صالحًا، ويدل عليه قراءة عبد الله (على الذين أحسنوا) والثاني: المراد تمامًا للنعمة والكرامة على العبد الذي أحسن الطاعة بالتبليغ، وفي كل ما أمر به والثالث: تمامًا على الذي أحسن موسى من العلم والشرائع، من أحسن الشيء إذا أجاد معرفته، أي زيادة على علمه على وجه التتميم، وقرأ يحيى بن يعمر (على الذى أحسنُ) أي على الذي هو أحسن بحذف المبتدأ كقراءة من قرأ (مَثَلًا مَّا بَعُوضةٌ) [البقرة: ٢٦] بالرفع وتقدير الآية: على الذي هو أحسن دينًا وأرضاه، أو يقال المراد: آتينا موسى الكتاب تمامًا، أي تامًّا كاملًا على أحسن ما تكون عليه الكتب، أي على الوجه الذي هو أحسن وهو معنى قول الكلبي: أتم له الكتاب على أحسنه، ثم بيَّن تعالى ما في التوراة من النعم في الدين وهو تفصيل كل شيء، والمراد به ما يختص بالدين فدخل في ذلك بيان نبوة رسولنا ﷺ دينه، وشرعه، وسائر الأدلة والأحكام إلا ما نسخ منها ولذلك قال: ﴿وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ والهدى معروف وهو الدلالة، والرحمة هي النعمة ﴿لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ أي لكي يؤمنوا بلقاء ربهم، والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب.

قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوْ تَقُولُوا۟ لَوْ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِى ٱلَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ ءَايَٰتِنَا سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْدِفُونَ ﴿١٥٧﴾﴾

اعلم أن قوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ﴾ لا شك أن المراد هو القرآن وفائدة وصفه بأنه مبارك أنه ثابت لا يتطرق إليه النسخ كما في الكتابين، أو المراد أنه كثير الخير والنفع.

ثم قال: ﴿ فَٱتَّبِعُوهُ ﴾ والمراد ظاهر .

ثم قال: ﴿ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ أي لكي ترحموا . وفيه ثلاثة أقوال : قيل اتقوا مخالفته على رجاء الرحمة ، وقيل : اتقوا لترحموا ، أي ليكون الغرض بالتقوى رحمة الله ، وقيل : اتقوا لترحموا جزاء على التقوى .

ثم قال تعالى: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾.

وفيه وجوه:

الوجه الأول : قال الكسائي والفراء ، والتقدير : أنزلناه لئلا تقولوا ، ثم حذف الجار وحرف النفي ، كقوله : ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: ١٧٦]وقوله : ﴿رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥]أي لئلا .

والوجه الثاني : وهو قول البصريين معناه : أنزلناه كراهة أن تقولوا ولا يجيزون إضمار (لا) ، فإنه لا يجوز أن يقال : جئت أن أكرمك بمعنى : أن لا أكرمك ، وقد ذكرنا تحقيق هذه المسألة في آخر سورة النساء .

والوجه الثالث : قال الفراء : يجوز أن يكون (أن) متعلقة باتقوا ، والتأويل : واتقوا أن تقولوا إنما أنزل الكتاب .

البحث الثاني : قوله : ﴿ أَن تَقُولُوٓاْ ﴾ خطاب لأهل مكة ، والمعنى : كراهة أن يقول أهل مكة أنزل الكتاب ، وهو التوراة والإنجيل على طائفتين من قبلنا ، وهم اليهود والنصارى ، ﴿ وَإِن كُنَّا ﴾ (إن) هي المخففة من الثقيلة ، واللام هي الفارقة بينها وبين النافية ، والأصل وإنْه كنا عن دراستهم لغافلين ، والمراد بهذه الآيات إثبات الحجة عليهم بإنزال القرآن على محمد كي لا يقولوا يوم القيامة : إن التوراة والإنجيل أنزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما ، فقطع الله عذرهم بإنزال القرآن عليهم وقوله : ﴿ وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴾ أي لا نعلم ما هي ، لأن كتابهم ما كان بلغتنا ، ومعنى ﴿ أَوْ تَقُولُواْ لَوْ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهْدَىٰ مِنْهُمْ ﴾ ، مفسر للأول في أن معناه لئلا يقولوا ويحتجوا بذلك ، ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا ، وقال : ﴿ فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ وهو القرآن وما جاء به الرسول ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ ﴾ .

فإن قيل: البينة والهدى واحد ، فما الفائدة في التكرير ؟

قلنا: القرآن بينة فيما يعلم سمعًا وهو هدى فيما يعلم سمعًا وعقلاً ، فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف ، وقد بينا أن معنى ﴿ وَرَحْمَةٌ ﴾ أي أنه نعمة في الدين .

ثم قال تعالى: ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ والمراد تعظيم كفر من كذب بآيات الله ، ﴿ وَصَدَفَ عَنْهَا ﴾ ، أي منع عنها ، لأن الأول ضلال ، والثاني منع عن الحق وإضلال .

ثم قال تعالى: ﴿ سَنَجْزِى ٱلَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ ءَايَٰتِنَا سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ﴾ وهو كقوله : ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النحل: ٨٨]

قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ ﴿١٥٨﴾﴾

قرأ حمزة والكسائي: (يأتيهم) بالياء وفي النحل مثله، والباقون (تأتيهم) بالتاء.

واعلم أنه تعالى لما بين أنه إنما أنزل الكتاب إزالة للعذر، وإزاحة للعلة، وبين أنهم لا يؤمنون ألبتة وشرح أحوالاً توجب اليأس عن دخولهم في الإيمان فقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ ونظير هذه الآية قوله في سورة البقرة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] ومعنى ﴿يَنظُرُونَ﴾ ينتظرون و﴿هَلْ﴾ استفهام معناه النفي، وتقدير الآية: أنهم لا يؤمنون بك إلا إذا جاءهم أحد هذه الأمور الثلاثة، وهي مجيء الملائكة، أو مجيء الرب، أو مجيء الآيات القاهرة من الرب.

فإن قيل: قوله: ﴿أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله.

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن هذا حكاية عنهم، وهم كانوا كفارًا، واعتقاد الكافر ليس بحجة، والثاني: أن هذا مجاز. ونظيره قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم﴾ [النحل: ٢٦] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧] والثالث: قيام الدلائل القاطعة على أن المجيء والغيبة على الله تعالى محال، وأقربها قول الخليل صلوات الله عليه في الرد على عبدة الكواكب ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

فإن قيل: قوله: ﴿أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته، لأن على هذا التقدير: يصير هذا عين قوله: ﴿أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ فوجب حمله على أن المراد منه إتيان الرب.

قلنا: الجواب المعتمد أن هذا حكاية مذهب الكفار، فلا يكون حجة، وقيل: يأتي ربك بالعذاب، أو يأتي بعض آيات ربك وهو المعجزات القاهرة.

ثم قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ وأجمعوا على أن المراد بهذه الآيات علامات القيامة، عن البراء بن عازب قال: كنا نتذاكر أمر الساعة إذ أشرف علينا رسول الله ﷺ، فقال: ما تتذاكرون؟ قلنا: نتذاكر الساعة قال: «**إنها لا تقوم حتَّى تَرَوْا قبلها عشر آيات: الدُّخان، ودابّة الأرضِ، وخسفًا بالمشرِق، وخَسْفًا بالمغرِب، وخسْفًا بجزيرَة العرب، والدَّجّال، وطُلُوع الشَّمس من مَغرِبها، ويأجُوج ومَأجُوج، ونُزول عيسى - عليه السلام-، ونار تَخرج من عَدَن**»[1] وقوله: ﴿لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ صفة لقوله: ﴿نَفْسًا﴾ وقوله: ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ

(١) الحديث من رواية حذيفة بن أسيد الغفاري.

صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (الفتن)، باب: (في الآيات التي تكون قبل الساعة) (٤/ ٣٩/ ٢٢٢٥)، وأبو

إِيمَٰنِهَا خَيۡرٗاۗ﴾ صفة ثانية معطوفة على الصفة الأولى، والمعنى: أن أشراط الساعة إذا ظهرت ذهب أوان التكليف عندها، فلم ينفع الإيمان نفسًا ما آمنت قبل ذلك، وما كسبت في إيمانها خيرًا قبل ذلك.

ثم قال تعالى: ﴿قُلِ ٱنتَظِرُوٓاْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ وعيد وتهديد.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ١٥٩﴾

قرأ حمزة والكسائي (فارقوا) بالألف والباقون ﴿فَرَّقُواْ﴾ ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لأن الذي فرَّق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضًا، فقد فارقه في الحقيقة، وفي الآية أقوال:

القول الأول: المراد سائر الملل. قال ابن عباس: يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون أنهم بنات الله، وبعضهم يعبدون الأصنام، ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعًا، أي فرقًا وأحزابًا في الضلالة. وقال مجاهد وقتادة: هم اليهود والنصارى، وذلك لأن النصارى تفرقوا فرقًا، وكفر بعضهم بعضًا، وكذلك اليهود، وهم أهل كتاب واحد، واليهود تكفر النصارى.

والقول الثاني: أن المراد من الآية أخذوا ببعض وتركوا بعضًا، كما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ﴾ [البقرة: ٨٥] وقال أيضًا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ﴾ [النساء: ١٥٠].

والقول الثالث: قال مجاهد: إن الذين فرقوا دينهم من هذه الأمة، هم أهل البدع والشبهات واعلم أن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة، وأن لا يتفرقوا في الدين ولا يبتدعوا البدع وقوله: ﴿لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ﴾ فيه قولان: الأول: أنت منهم بريء وهم منك برآء، وتأويله: إنك بعيد عن أقوالهم ومذاهبهم، والعقاب اللازم على تلك الأباطيل مقصور عليهم ولا يتعداهم. والثاني: لست من قتالهم في شيء. قال السدي: يقولون: لم يؤمر بقتالهم، فلما أمر بقتالهم نسخ، وهذا بعيد، لأن المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء، فورد الأمر بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ.

ثم قال: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ﴾ أي فيما يتصل بالإمهال والإنظار، والاستئصال والإهلاك ﴿يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ والمراد الوعيد.

داود في كتاب (الملاحم)، باب: (أمارات الساعة) (٤/ ١٨٤٤)، حديث رقم (٤٣١١)، والترمذي في كتاب (الفتن)، باب: (ما جاء في الخسف) (٤/ ٤١٤)، حديث رقم (٤٠٤١)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٦)، جميعًا من طريق أبي الطفيل... به.

قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦٠﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال بعضهم: الحسنة: قول لا إله إلا الله، والسيئة هي الشرك، وهذا بعيد بل يجب أن يكون محمولاً على العموم إما تمسكًا باللفظ وإما لأجل أنه حكم مرتب على صف مناسب له فيقتضي كون الحكم معللاً بذلك الوصف، فوجب أن يعم لعموم العلة.

المسألة الثانية: قال الواحدي رحمه الله: حذفت الهاء من عشر والأمثال جمع مثل، والمثل مذكر لأنه أريد عشر حسنات أمثالها، ثم حذفت الحسنات وأقيمت الأمثال التي هي صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير في الكلام، ويقوي هذا قراءة من قرأ ﴿عَشْرٌ أَمْثَالُهَا﴾ بالرفع والتنوين.

المسألة الثالثة: مذهبنا أن الثواب تفضل من الله تعالى في الحقيقة، وعلى هذا التقدير فلا إشكال في الآية، أما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل بأن الثواب هو المنفعة المستحقة والتفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة ثم إنهم على تفريع مذاهبهم اختلفوا. فقال بعضهم: هذه العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي قال: لأنه لو كان الواحد ثوابًا وكانت التسعة تفضلاً لزم أن يكون الثواب دون التفضل، وذلك لا يجوز، لأنه لو جاز أن يكون التفضل مساويًا للثواب في الكثرة والشرف، لم يبق في التكليف فائدة أصلاً فيصير عبثًا وقبيحًا، ولما بطل ذلك علمنا أن الثواب يجب أن يكون أعظم في القدر وفي التعظيم من التفضل. وقال آخرون: لا يبعد أن يكون الواحد من هذه التسعة ثوابًا، وتكون التسعة الباقية تفضلاً، إلا أن ذلك الواحد يكون أوفر وأعظم وأعلى شأنًا من التسعة الباقية.

المسألة الرابعة: قال بعضهم: التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد، بل أراد الأضعاف مطلقًا، كقول القائل لئن أسديت إلي معروفا لأكافئنك بعشر أمثاله، وفي الوعيد يقال: لئن كلمتني واحدة لأكلمنك عشرًا، ولا يريد التحديد فكذا ههنا. والدليل على أنه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦١].

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ أي الأجزاء يساويها ويوازيها. روى أبو ذر أن النبي ﷺ قال: «**إن الله تعالى قال: الْحَسَنَةُ عَشْرٌ أَوْ أَزِيدُ، وَالسَّيِّئَةُ وَاحِدَةٌ أَوْ عفو فالويل لمن غلب آحاده أعشاره**»[١] وقال ﷺ: «**يقول الله إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِحَسَنَةٍ فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً وإن لم يعملها**

---

(١) صحيح: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠٦٨/ ٢٦٨٧)، وابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٢٥٥)، حديث رقم (٣٨٢١)، كلاهما من طريق الأعمش عن المعرور بن سويد عن أبي ذر . . . به.

فَإِنْ عَمِلَهَا فعشر أمثالها وَإِذَا هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوهَا وإن عملها فسيئة واحدة»[(١)] وقوله: ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ أي لا ينقص من ثواب طاعتهم، ولا يزاد على عقاب سيئاتهم في الآية سؤالان:

السؤال الأول: كفر ساعة كيف يوجب عقاب الأبد على نهاية التغليظ؟

جوابه: أنه كان الكافر على عزم أنه لو عاش أبدًا لبقي على ذلك الاعتقاد أبدًا، فلما كان ذلك العزم مؤبدًا عوقب بعقاب الأبد خلاف المسلم المذنب، فإنه يكون على عزم الإقلاع عن ذلك الذنب، فلا جرم كانت عقوبته منقطعة.

السؤال الثاني: إعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلاً عن صيام ستين يومًا، وهو في كفارة الظهار، وتارة جعل بدلاً عن صيام أيام قلائل، وذلك يدل على أن المساواة غير معتبرة.

جوابه: أن المساواة إنما تحصل بوضع الشرع وحكمه.

السؤال الثالث: إذا أحدث في رأس إنسان موضحتين: وجب فيه أرشان، فإن رفع الحاجز بينهما صار الواجب أرش موضحة واحدة، فههنا ازدادت الجناية وقل العقاب، فالمساواة غير معتبرة.

وجوابه: أن ذلك من تعبدات الشرع وتحكماته.

السؤال الرابع: أنه يجب في مقابلة تفويت أكثر كل واحد من الأعضاء دية كاملة، ثم إذا قتله وفوت كل الأعضاء، وجبت دية واحدة، وذلك يمتنع القول من رعاية المماثلة.

جوابه: أنه من باب تحكمات الشريعة. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما علَّم رسوله أنواع دلائل التوحيد، والرد على القائلين بالشركاء والأنداد والأضداد وبالغ في تقرير إثبات التوحيد، والرد على القائلين بالشركاء والأنداد والأضداد، وبالغ في تقرير إثبات التوحيد والنافين للقضاء والقدر، ورد على أهل الجاهلية في أباطيلهم، أمره أن يختم الكلام بقوله: ﴿إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ وذلك يدل على أن الهداية لا تحصل إلا بالله وانتصب ﴿دِينًا﴾ لوجهين: أحدهما: على البدل من محل صراط لأن معناه هداني ربي صراطًا مستقيمًا كما قال: ﴿وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢] والثاني: أن يكون التقدير الزموا دينًا، وقوله: فيما قال صاحب (الكشاف) القيِّم فيعل من قام كسيد من ساد وهو أبلغ من القائم، وقرأ

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (التوحيد)، باب: (قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِۚ﴾ . . .) (٦/ ٢٧٢٤)، حديث رقم (٧٠٦٢)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ١١٧/ ١٢٨)، كلاهما من طريق الأعرج عن أبي هريرة. . . به.

أهل الكوفة (قِيَمًا) مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج: هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع، والتأويل دينا ذا قيم ووصف الدين بهذا الوصف على سبيل المبالغة، وقوله: ﴿ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ فقوله: ﴿ مِلَّةَ﴾ بدل من قوله: ﴿ دِينًا قِيَمًا﴾ و ﴿ حَنِيفًا﴾ منصوب على الحال من إبراهيم، والمعنى هداني ربي وعرفني ملة إبراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية، ثم قال في صفة إبراهيم: ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ والمقصود منه الرد على المشركين.

قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى كما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤديه فقوله: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يدل على أنه يؤديه مع الإخلاص وأكده بقوله: ﴿ لَا شَرِيكَ لَهُۥ﴾ وهذا يدل على أنه لا يكفي في العبادات أن يؤتى بها كيف كانت بل يجب أن يؤتى بها مع تمام الإخلاص وهذا من أقوى الدلائل على أن شرط صحة الصلاة أن يؤتى بها مقرونة بالإخلاص.

أما قوله: ﴿ وَنُسُكِي﴾ فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها، يقول: مَنْ فعل كذا فعليه نسك أي دم يهريقه، وجمع بين الصلاة والذبح، كما في قوله: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢] وروى ثعلب عن ابن الأعرابي أنه قال: النسك سبائك الفضة، كل سبيكة منها نسيكة، وقيل: للمتعبد ناسك، لأنه خلص نفسه من دنس الآثام، وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث، وعلى هذا التأويل، فالنسك كل ما تقربت به إلى الله تعالى إلا أن الغالب عليه في العرف الذبح وقوله: ﴿ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي﴾ أي حياتي وموتي لله.

واعلم أنه تعالى قال: ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فأثبت كون الكل لله، والمحيا والممات ليسا لله بمعنى أنه يؤتى بهما لطاعة الله تعالى، فإن ذلك محال، بل معنى كونهما لله أنهما حاصلان بخلق الله تعالى، فكذلك أن يكون كون الصلاة والنسك لله مفسرًا بكونهما واقعين بخلق الله، وذلك من أدل الدلائل على أن طاعات العبد مخلوقة لله تعالى.

وقرأ نافع (وَمَحْيايْ) ساكنة الياء ونصبها في مماتي، وإسكان الياء في محياي شاذ غير مستعمل، لأن فيه جمعًا بين ساكنين لا يلتقيان على هذا الحد في نثر ولا نظم، ومنهم من قال: إنه لغة لبعضهم، وحاصل الكلام: أنه تعالى أمر رسوله أن يبيِّن أن صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله تعالى، وتقديره وقضاءه وحكمه، ثم نص على أنه لا شريك له في الخلق، والتقدير: ثم يقول ﴿ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ﴾ أي وبهذا التوحيد أمرت.

ثم يقول: ﴿ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ أي المستسلمين لقضاء الله وقدره، ومعلوم أنه ليس أولاً لكل مسلم، فيجب أن يكون المراد كونه أولاً لمسلمي زمانه.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر محمدًا ﷺ بالتوحيد المحض، وهو أن يقول: ﴿إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى﴾ إلى قوله: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُۥ﴾ أمره بأن يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد، وتقريره من وجهين: الأول: أن أصناف المشركين أربعة، لأن عبدة الأصنام أشركوا بالله، وعبدة الكواكب أشركوا بالله والقائلون: بيزدان، وأهرمن وهم الذين قال الله في حقهم: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠] أشركوا بالله، والقائلون: بأن المسيح ابن الله والملائكة بناته، أشركوا أيضًا بالله، فهؤلاء هم فِرَق المشركين، وكلهم معترفون أن الله خالق الكل، وذلك لأن عبدة الأصنام معترفون بأن الله سبحانه هو الخالق للسماوات والأرض، ولكل ما في العالم من الموجودات، وهو الخالق للأصنام والأوثان بأسرها. وأما عبدة الكواكب فهم معترفون بأن الله خالقها وموجدها. وأما القائلون بيزدان، وهرمن فهم أيضًا معترفون بأن الشيطان محدث، وأن محدثه هو الله سبحانه. وأما القائلون بالمسيح والملائكة فهم معترفون بأن الله خالق الكل، فثبت بما ذكرنا أن طوائف المشركين أطبقوا واتفقوا على أن الله خالق هؤلاء الشركاء.

إذا عرفت هذا فالله سبحانه قال له يا محمد: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا﴾ مع أن هؤلاء الذين اتخذوا ربًّا غير الله تعالى أقروا بأن الله خالق تلك الأشياء، وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكًا للرب وجعل العبد شريكًا للمولى، وجعل المخلوق شريكًا للخالق؟ ولما كان الأمر كذلك، ثبت بهذا الدليل أن اتخاذ رب غير الله تعالى قول فاسد، ودين باطل.

الوجه الثاني: في تقرير هذا الكلام أن الموجود، إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته وثبت أن الواجب لذاته واحد، فثبت أن ما سواه ممكن لذاته، وثبت أن الممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى ربًّا لكل شيء.

وإذا ثبت هذا فنقول: صريح العقل يشهد بأنه لا يجوز جعل المربوب شريكًا للرب وجعل المخلوق شريكًا للخالق فهذا هو المراد من قوله: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ ثم إنه تعالى لما بين بهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد بين أنه لا يرجع إليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب، فقال: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ ومعناه أن إثم الجاني عليه، لا على غيره ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ أي لا تؤخذ نفس آثمة بإثم أخرى، ثم بين تعالى أن رجوع هؤلاء المشركين إلى موضع لا حاكم فيه ولا آمر إلا الله تعالى، فهو قوله: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ ﴿١٦٥﴾﴾

اعلم أن في قوله: ﴿جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ وجوهًا: أحدها: جعلهم خلائف الأرض لأن محمدًا عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين، فخلفت أمته سائر الأمم. وثانيها: جعلهم يخلف بعضهم بعضًا. وثالثها: أنهم خلفاء الله في أرضه يملكونها ويتصرفون فيها.

ثم قال: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ في الشرف والعقل، والمال، والجاه، والرزق، وإظهار هذا التفاوت ليس لأجل العجز والجهل والبخل، فإنه تعالى متعال عن هذه الصفات، وإنما هو لأجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله: ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ وقد ذكرنا أن حقيقة الابتلاء والامتحان على الله محال، إلا أن المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيهًا بالابتلاء والامتحان، فسمى لهذا الاسم لأجل هذه المشابهة، ثم إن هذا المكلف إما أن يكون مقصرًا فيما كلف به، وإما أن يكون موفرًا فيه، فإن كان الأول كان نصيبه من التخويف والترهيب، وهو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ﴾ ووصف العقاب بالسرعة، لأن ما هو آت قريب، وإن كان الثاني، وهو أن يكون موفرًا في تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب هو قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ أي يغفر الذنوب ويستر العيوب في الدنيا بستر فضله وكرمه ورحمته، وفي الآخرة بأن يفيض عليه أنواع نعمه، وهذا الكلام بلغ في شرح الأعذار والإنذار والترغيب والترهيب إلى حيث لا يمكن الزيادة عليه، وهذا آخر الكلام في تفسير سورة الأنعام، والحمد لله الملك العلام.

سورة الأعراف

مكية إلا من آية: ١٦٣ إلى غاية آية ١٧٠، فمدنية وآياتها ٢٠٦ نزلت بعد ص

قوله تعالى: ﴿ الٓمٓصٓ ۝ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝ ﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس: (المص) أنا الله أُفصِّل، وعنه أيضًا: أنا الله أَعلَم وأُفَصِّل، قال الواحدي: وعلى هذا التفسير فهذه الحروف واقعة في موضع جمل، والجمل إذا كانت ابتداء وخبرًا فقط لا موضع لها من الإعراب، فقوله: أنا الله أعلم، لا موضع لها من الإعراب، فقوله: (أنا) مبتدأ وخبره قوله: (الله) وقوله: (أعلم) خبر بعد خبر، وإذا كان المعنى (المص) أنا الله أعلم كان إعرابها كإعراب الشيء الذي هو تأويل لها، وقال السدي: (المص) على هجاء قولنا في أسماء الله تعالى أنه المصور. قال القاضي: ليس هذا اللفظ على قولنا: أنا الله أفصل، أولى من حمله على قوله: أنا الله أصلح، أنا الله أمتحن، أنا الله الملك، لأنه إن كانت العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قولنا أنا الله أصلح، وإن كانت العبرة بحرف الميم، فكما أنه موجود في العلم فهو أيضًا موجود في الملك والامتحان، فكان حمل قولنا: (المص) على ذلك المعنى بعينه محض التحكم، وأيضًا فإن جاء تفسير الألفاظ بناء على ما فيها من الحروف، من غير أن تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى، انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر ألفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق. وأما قول بعضهم: إنه من أسماء الله تعالى فأبعد، لأنه ليس جعله اسمًا لله تعالى، أولى من جعله اسمًا لبعض رسله من الملائكة، أو الأنبياء، لأن الاسم إنما يصير اسمًا للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح، وذلك مفقود ههنا، بل الحق أن قوله: (المص) اسم لقب لهذه السورة، وأسماء الألقاب لا تفيد فائدة في المسميات، بل هي قائمة مقام الإشارات، ولله تعالى أن يسمي هذه السورة بقوله: ﴿الٓمٓصٓ﴾ كما أن الواحد منا إذا حدث له ولد فإنه يسميه بمحمد.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿الٓمٓصٓ﴾ مبتدأ، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ﴾ خبره، وقوله: ﴿أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ صفة لذلك الخبر. أي السورة المسماة بقولنا: ﴿الٓمٓصٓ ۝ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ .

فإن قيل: الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد ﷺ هو أن الله تعالى خصه بإنزال هذا القرآن عليه، فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا أن نعرف نبوته، وما لم نعرف نبوته، لا يمكننا أن نحتج بقوله، فلو أثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله بقوله: لزم الدور.

قلنا: نحن بمحض العقل نعلم أن هذه السورة كتاب أنزل إليه من عند الله. والدليل عليه أنه عليه الصلاة والسلام ما تلمذ لأستاذ، ولا تعلم من معلم، ولا طالع كتابًا ولم يخالط العلماء والشعراء وأهل الأخبار، وانقضى من عمره أربعون سنة، ولم يتفق له شيء من هذه الأحوال، ثم بعد انقضاء الأربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الأولين والآخرين، وصريح العقل يشهد بأن هذا لا يكون إلا بطريق الوحي من عند الله تعالى. فثبت بهذا الدليل العقلي أن ﴿الٓمٓصٓ﴾ كتاب أنزل على محمد ﷺ من عند ربه وإلهه.

المسألة الثانية: احتج القائلون بخلق القرآن بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ قالوا إنه تعالى وصفه بكونه منزلاً، والإنزال يقتضي الانتقال من حال إلى حال، وذلك لا يليق بالقديم، فدل على أنه محدث.

وجوابه: أن الموصوف بالإنزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف، ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة، والله أعلم.

فإن قيل: فهب أن المراد منه الحروف، إلا أن الحروف أعراض غير باقية، بدليل أنها متوالية، وكونها متوالية يشعر بعدم بقائها، وإذا كان كذلك، فالعرض الذي لا يبقى زمانين، كيف يعقل وصفه بالنزول؟

والجواب: أنه تعالى أحدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ، ثم إن الملك يطالع تلك النقوش، وينزل من السماء إلى الأرض، ويعلم محمدًا تلك الحروف والكلمات، فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة، هو أن مبلغها نزل من السماء إلى الأرض بها.

المسألة الثالثة: الذين أثبتوا لله مكانًا تمسكوا بهذه الآية فقالوا: إن كلمة (من) لابتداء الغاية. وكلمة (إلى) لانتهاء الغاية. فقوله: ﴿أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ يقتضي حصول مسافة مبدؤها هو الله تعالى وغايتها محمد، وذلك يدل على أنه - تعالى- مختص بجهة فوق، لأن النزول هو الانتقال من فوق إلى أسفل.

وجوابه: لما ثبت بالدلائل القاهرة أن المكان والجهة على الله تعالى محال وجب حمله على التأويل الذي ذكرناه، وهو أن الملك انتقل به من العلو إلى أسفل.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ﴾.

وفي تفسير الحرج قولان:

الأول: الحرج: الضيق، والمعنى: لا يضيق صدرك بسبب أن يكذبوك في التبليغ. والثاني: ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ﴾ أي شك منه، كقوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ [يونس: ٩٤] وسمي الشك حرجًا، لأن الشاك ضيق الصدر حرج الصدر، كما أن المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب.

ثم قال تعالى:﴿ لِتُنذِرَ بِهِۦ﴾ هذه (اللام) بماذا تتعلق؟ فيه أقوال: الأول: قال الفراء: إنه متعلق بقوله: ﴿ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ على التقديم والتأخير، والتقدير: كتاب أنزل إليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه.

فإن قيل:فما فائدة هذا التقديم والتأخير؟

قلنا:لأن الإقدام على الإنذار والتبليغ لا يتم ولا يكمل إلا عند زوال الحرج عن الصدر، فلهذا السبب أمره الله تعالى بإزالة الحرج عن الصدر، ثم أمره بعد ذلك بالإنذار والتبليغ. الثاني: قال ابن الأنباري: اللام ههنا بمعنى: كي. والتقدير: فلا يكن في صدرك شك كي تنذر غيرك. الثالث: قال صاحب (النظم): اللام ههنا: بمعنى: أن. والتقدير: لا يضق صدرك ولا يضعف عن أن تنذر به، والعرب تضع هذه اللام في موضع (أن) قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطۡفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ﴾ [التوبة: ٣٢]وفي موضع آخر ﴿يُرِيدُونَ لِيُطۡفِـُٔواْ﴾ [الصف: ٨]وهما بمعنى واحد. والرابع: تقدير الكلام: إن هذا الكتاب أنزله الله عليك، وإذا علمت أنه تنزيل الله تعالى، فاعلم أن عناية الله معك، وإذا علمت هذا فلا يكن في صدرك حرج، لأن من كان الله حافظًا له وناصرًا، لم يخف أحدًا، وإذا زال الخوف والضيق عن القلب، فاشتغل بالإنذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الأبطال، ولا تبال بأحد من أهل الزيغ والضلال والإبطال.

ثم قال:﴿ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ قال ابن عباس: يريد مواعظ للمصدقين. قال الزجاج: وهو اسم في موضع المصدر. قال الليث: الذكرى اسم للتذكرة، وفي محل ذكرى من الإعراب وجوه قال الفراء: يجوز أن يكون في موضع نصب على معنى: لتنذر به ولتذكر، ويجوز أن يكون رفعًا بالرد على قوله: ﴿ كِتَٰبٌ﴾ والتقدير: كتاب حق وذكرى، ويجوز أيضًا أن يكون التقدير، وهو ذكرى، ويجوز أن يكون خفضًا، لأن معنى لتنذر به، لأن تنذر به فهو في موضع خفض، لأن المعنى للإنذار والذكرى.

فإن قيل:لم قيد هذه الذكرى بالمؤمنين؟

قلنا:هو نظير قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]والبحث العقلي فيه أن النفوس البشرية على قسمين: نفوس بليدة جاهلة، بعيدة عن عالم الغيب، غريقة في طلب اللذات الجسمانية، والشهوات الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بالأنوار الإلهية مستعدة بالحوادث الروحانية، فبعثة الأنبياء والرسل في حق القسم الأول، إنذار وتخويف، فإنهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة، احتاجوا إلى موقظ يوقظهم، وإلى منبه ينبههم. وأما في حق القسم الثاني فتذكير وتنبيه، وذلك لأن هذه النفوس بمقتضى جواهرها الأصلية مستعدة للانجذاب إلى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية، إلا أنه ربما غشيها غَوَاشٍ من عالم الجسم، فيعرض لها نوع ذهول وغفلة، فإذا سمعت دعوة الأنبياء واتصل بها أنوار أرواح رسل الله تعالى، تذكرت مركزها وأبصرت منشأها، واشتاقت إلى ما حصل هنالك من الروح والراحة والريحان، فثبت أنه

تعالى إنما أنزل هذا الكتاب على رسوله ليكون إنذارًا في حق طائفة، وذكرى في حق طائفة أخرى، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٣ ﴾

اعلم أن أمر الرسالة إنما يتم بالمُرْسِل وهو الله سبحانه وتعالى والمُرْسَل وهو الرسول، والمُرْسَل إليه، وهو الأمة، فلما أمر في الآية الأولى الرسول بالتبليغ والإنذار مع قلب قوي، وعزم صحيح أمر المرسل إليه. وهم الأمة بمتابعة الرسول. فقال: ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الحسن: يا ابن آدم، أمرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله.

واعلم أن قوله: ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ يتناول القرآن والسنة.

فإن قيل: لماذا قال: ﴿ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ وإنما أنزل على الرسول.

قلنا: إنه منزل على الكل بمعنى أنه خطاب للكل.

إذا عرفت هذا فنقول: هذه الآية تدل على أن تخصيص عموم القرآن بالقياس لا يجوز لأن عموم القرآن منزل من عند الله تعالى. والله تعالى أوجب متابعته، فوجب العمل بعموم القرآن ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس، وإلا لزم التناقض.

فإن قالوا: لما ورد الأمر بالقياس في القرآن. وهو قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] كان العمل بالقياس عملاً بما أنزل الله.

قلنا: هب أنه كذلك إلا أنا نقول: الآية الدالة على وجوب العمل بالقياس إنما تدل على الحكم المثبت بالقياس، لا ابتداء بل بواسطة ذلك القياس. وأما عموم القرآن، فإنه يدل على ثبوت ذلك الحكم ابتداء لا بواسطة، ولما وقع التعارض كان الذي دل عليه ما أنزله الله ابتداء أولى بالرعاية من الحكم الذي دل عليه ما أنزله الله بواسطة شيء آخر، فكان الترجيح من جانبنا. والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ قالوا معناه ولا تتولوا من دونه أولياء من شياطين الجن والإنس فيحملوكم على عبادة الأوثان والأهواء والبدع. ولقائل أن يقول: الآية تدل على أن المتبوع إما أن يكون هو الشيء الذي أنزله الله تعالى أو غيره.

أما الأول: فهو الذي أمر الله باتباعه.

وأما الثاني: فهو الذي نهى الله عن اتباعه، فكان المعنى أن كل ما يغاير الحكم الذي أنزله الله تعالى فإنه لا يجوز اتباعه.

إذا ثبت هذا فنقول: إن نفاة القياس تمسكوا به في نفي القياس. فقالوا الآية تدل على أنه لا

يجوز متابعة غير ما أنزل الله تعالى والعمل بالقياس متابعة لغير ما أنزله الله تعالى، فوجب أن لا يجوز.

فإن قالوا: لما دل قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢] على العمل بالقياس كان العمل بالقياس عملاً بما أنزله الله تعالى أجيب عنه بأن العمل بالقياس، لو كان عملاً بما أنزله الله تعالى، لكان تارك العمل بمقتضى القياس كافرًا لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وحيث أجمعت الأمة على عدم التكفير علمنا أن العمل بحكم القياس ليس عملاً بما أنزله الله تعالى، وحينئذ يتم الدليل.

وأجاب عنه مثبتو القياس: بأن كون القياس حجة ثبت بإجماع الصحابة والإجماع دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم، وهو دليل مظنون والقاطع أولى من المظنون.

وأجاب: الأولون بأنكم أثبتم أن الإجماع حجة بعموم قوله: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وعموم قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: ١٤٣] وعموم قوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وبعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلاَلَةِ»[١] وعلى هذا فإثبات كون الإجماع حجة، فرع عن التمسك بالعمومات، والفرع لا يكون أقوى من الأصل.

فأجاب مثبتو القياس: بأن الآيات والأحاديث والإجماع لما تعاضدت في إثبات القياس قويت القوة وحصل الترجيح. والله أعلم.

المسألة الثالثة: الحشوية الذين ينكرون النظر العقلي والبراهين العقلية، تمسكوا بهذه الآية وهو بعيد لأن العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية، فلو جعلنا القرآن طاعِنًا في صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل.

المسألة الرابعة: قرأ ابن عامر (قليلاً ما يتذكرون) بالياء تارة والتاء أخرى. وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال، والباقون بالتاء وتشديد الذال. قال الواحدي رحمه الله: تذكرون أصله تتذكرون فأدغم تاء تفعل في الذال لأن التاء مهموسة، والذال مجهورة والمجهور أزيد صوتًا من المهموس، فحسن إدغام الأنقص في الأزيد، وما موصولة بالفعل وهي معه بمنزلة المصدر. فالمعنى: قليلاً تَذَكُّرُكم، وأما قراءة ابن عامر

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه ابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٣٠٣)، حديث رقم (٣٩٥٠) من طريق الوليد بن مسلم حدثنا معان بن رفاعة السلامي حدثني أبو خلف الأعمى قال سمعت أنس بن مالك يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول. . . فذكره، وفي (مصباح الزجاجة) (٤/ ١٦٩).

قال: هذا إسناد ضعيف لضعف أبي خلف الأعمى واسمه حازم بن عطار رواه عبد بن حميد ثنا يزيد بن هارون أنبأ بقية بن الوليد بن معاذ فذكره ورواه أبو يعلى الموصلي ثنا داود بن رشيد ثنا الوليد فذكره بإسناده ومتنه وقد روى هذا الحديث من حديث أبي ذر وأبي مالك الأشعري وابن عمر وأبي نصرة وقدامة بن عبد الله الكلابي وفي كلها نظر قاله شيخنا العراقي رحمه الله وضعفه الألباني في (ضعيف ابن ماجه) (٨٥٦).

(يتذكرون) بياء وتاء فوجهها أن هذا خطاب للنبي ﷺ أي قليلاً ما يتذكر هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب، وأما قراءة حمزة والكسائي وحفص، خفيفة الذال شديدة الكاف، فقد حذفوا التاء التي أدغمها الأولون، وذلك حسن لاجتماع ثلاثة أحرف متقاربة والله أعلم. قال صاحب (الكشاف): وقرأ مالك بن دينار ولا تبتغوا من الابتغاء من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ [آل عمران: ٨٥].

قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ ۝٤ فَمَا كَانَ دَعْوَىٰهُمْ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ۝٥﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالإنذار والتبليغ، وأمر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الآية ما في ترك المتابعة والإعراض عنها من الوعيد.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الزجاج: موضع كم رفع بالابتداء وخبره أهلكناها. قال: وهو أحسن من أن يكون في موضع نصب لأن قولك زيد ضربته أجود من قولك زيدا ضربته، والنصب جيد عربي أيضًا كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

المسألة الثانية: قيل: في الآية محذوف والتقدير: وكم من أهل قرية ويدل عليه وجوه: أحدها: قوله: ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ والبأس لا يليق إلا بالأهل. وثانيها: قوله: ﴿أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾ فعاد الضمير إلى أهل القرية. وثالثها: أن الزجر والتحذير لا يقع للمكلفين إلا بإهلاكهم. ورابعها: أن معنى البيات والقائلة لا يصح إلا فيهم.

فإن قيل: فلماذا قال أهلكناها؟ أجابوا بأنه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ﴾ [الطلاق: ٨] فرده على اللفظ. ثم قال: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [الطلاق: ١٠] فرده على المعنى دون اللفظ، ولهذا السبب قال الزجاج: ولو قال فجاءهم بأسنا لكان صوابًا، وقال بعضهم: لا محذوف في الآية والمراد إهلاك نفس القرية لأن في إهلاكها بهدم أو خسف أو غيرهما إهلاك من فيها، ولأن على هذا التقدير يكون قوله: ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ محمولاً على ظاهره ولا حاجة فيه إلى التأويل.

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول: قوله: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ يقتضي أن يكون الإهلاك متقدمًا على مجيء البأس وليس الأمر كذلك، فإن مجيء البأس مقدم على الإهلاك والعلماء أجابوا عن هذا السؤال من وجوه: الأول: المراد بقوله: ﴿أَهْلَكْنَٰهَا﴾ أي حكمنا بهلاكها فجاءها بأسنا. وثانيها: كم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وثالثها: أنه لو قال وكم من قرية أهلكناها فجاءهم إهلاكنا لم يكن السؤال واردًا فكذا ههنا لأنه تعالى عبر عن ذلك الإهلاك بلفظ البأس. فإن

قالوا: السؤال بَاقٍ، لأن الفاء في قوله: ﴿فَجَآءَهَا بَأۡسُنَا﴾ فاء التعقيب، وهو يوجب المغايرة. فنقول: الفاء قد تجيء بمعنى التفسير كقوله عليه الصلاة والسلام: «**لاَ يَقْبَل اللَّه صَلاَة أحدكم حَتَّى يَضَعَ الطَّهُورَ مَوَاضِعَهُ، فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ**»[1] فالفاء في قوله: (فيغسل) للتفسير، لأن غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور مواضعه. فكذلك ههنا البأس جارٍ مجرى التفسير، لذلك الإهلاك، لأن الإهلاك، قد يكون بالموت المعتاد، وقد يكون بتسليط البأس والبلاء عليهم، فكان ذكر البأس تفسيرًا لذلك الإهلاك. الرابع: قال الفراء: لا يبعد أن يقال البأس والهلاك يقعان معًا كما يقال: أعطيتني فأحسنت، وما كان الإحسان بعد الإعطاء ولا قبله، وإنما وقعا معًا فكذا ههنا، وقوله: ﴿بَيَٰتًا﴾ قال الفراء يقال: بات الرجل يبيت بيتًا، وربما قالوا بياتًا قالوا: وسمي البيت بيتًا لأنه يبات فيه. قال صاحب (الكشاف): قوله: ﴿بَيَٰتًا﴾ مصدر واقع موقع الحال بمعنى بائتين وقوله: ﴿أَوۡ هُمۡ قَآئِلُونَ﴾

فيه بحثان:

البحث الأول: أنه حال معطوفة على قوله: ﴿بَيَٰتًا﴾ كأنه قيل: فجاءها بأسنا بائتين أو قائلين. قال الفراء: وفيه واو مضمرة، والمعنى: أهلكناها فجاءها بأسنا بياتًا أو وهم قائلون، إلا أنهم استثقلوا الجمع بين حرفي العطف، ولو قيل: كان صوابًا، وقال الزجاج: إنه ليس بصواب لأن واو الحال قريبة من واو العطف، فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وأنه لا يجوز، ولو قلت: جاءني زيد راجلاً وهو فارس لم يحتج فيه إلى واو العطف.

البحث الثاني: كلمة (أو) دخلت ههنا بمعنى أنهم جاءهم بأسنا مرة ليلاً ومرة نهارًا، وفي القيلولة قولان: قال الليث: القيلولة نومة نصف النهار. وقال الأزهري: القيلولة عند العرب الاستراحة نصف النهار إذا اشتد الحر، وإن لم يكن مع ذلك نوم، والدليل عليه: أن الجنة لا نوم فيها والله تعالى يقول: ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ يَوۡمَئِذٍ خَيۡرٌ مُّسۡتَقَرًّا وَأَحۡسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤] ومعنى الآية أنهم جاءهم بأسنا وهم غير متوقعين له، إما ليلاً وهم نائمون، أو نهارًا وهم قائلون، والمقصود: أنهم جاءهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تقدم أمارة تدلهم على نزول ذلك العذاب، فكأنه قيل: للكفار لا تغتروا بأسباب الأمن والراحة والفراغ، فإن عذاب الله إذا وقع، وقع دفعة من غير سبق أمارة فلا تغتروا بأحوالكم.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَا كَانَ دَعۡوَىٰهُمۡ﴾ قال أهل اللغة: الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء، ومقام الدعاء. حكى سيبويه: اللهم أشركنا في صالح دعاء المسلمين، ودعوى المسلمين. قال ابن عباس: فما كان تضرعهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا: إنا كنا ظالمين فأقروا على أنفسهم بالشرك. قال ابن الأنباري: فما كان قولهم إذ جاءهم بأسنا إلا الاعتراف بالظلم والإقرار

---

(١) ذكره ابن حجر في (تلخيص الحبير) (١/ ٥٩)، حديث رقم (٦٢)، وقال: لم أجده بهذا اللفظ.

بالإساءة وقوله: ﴿إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟﴾ الاختيار عند النحويين أن يكون موضع (أن) رفعًا بكان ويكون قوله: ﴿دَعْوَىٰهُمْ﴾ نصبًا كقوله: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟﴾ [النمل: ٥٦] وقوله: ﴿فَكَانَ عَٰقِبَتَهُمَآ أَنَّهُمَا فِى ٱلنَّارِ﴾ [الحشر: ١٧] وقوله: ﴿مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن﴾ [الجاثية: ٢٥] قال: ويجوز أن يكون أيضًا على الضد من هذا بأن يكون الدعوى رفعًا، و﴿أَن قَالُوٓا۟﴾ نصبًا كقوله تعالى: (لَيْسَ البِرُّ أَن تُوَلُّوا) [البقرة: ١٧٧] على قراءة من رفع البر، والأصل في هذا الباب أنه إذا حصل بعد كلمة كان معرفتان فأنت بالخيار في رفع أيهما شئت، وفي نصب الآخر كقولك كان زيد أخاك وإن شئت كان زيدًا أخوك. قال الزجاج: إلا أن الاختيار إذا جعلنا قوله: ﴿دَعْوَىٰهُمْ﴾ في موضع رفع أن يقول: (فَمَا كانت دَعْواهُم) فلما قال: (كان) دل على أن الدعوى في موضع نصب، ويمكن أن يجاب عنه بأنه يجوز تذكير الدعوى، وإن كانت رفعًا فتقول: كان دعواه باطلاً، وباطلة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٦ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ۝٧﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: في تقرير وجه النظم وجهان:

الوجه الأول: أنه تعالى لما أمر الرسل في الآية المتقدمة بالتبليغ، وأمر الأمة بالقبول والمتابعة، وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب في الدنيا، أتبعه بنوع آخر من التهديد، وهو أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم يوم القيامة.

الوجه الثاني: أنه تعالى لما قال: ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَىٰهُمْ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ٥] أتبعه بأنه لا يقع يوم القيامة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف بل ينضاف إليه أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم، وبين أن هذا السؤال لا يختص بأهل العقاب بل هو عام في أهل العقاب وأهل الثواب.

المسألة الثانية: ﴿ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ هم الأمة، والمرسلون هم الرسل، فبين تعالى أنه يسأل هذين الفريقين، ونظير هذه الآية قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣].

ولقائل أن يقول: المقصود من السؤال أن يخبر المسؤول عن كيفية أعماله، فلما أخبر الله عنهم في الآية المتقدمة أنهم يقرون بأنهم كانوا ظالمين، فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده؟ وأيضًا قال تعالى بعد هذه الآية: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾ فإذا كان يقصه عليهم بعلم، فما معنى هذا السؤال؟

والجواب: أنهم لما أقروا بأنهم كانوا ظالمين مقصرين، سئلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم

والتقصير، والمقصود منه التقريع والتوبيخ.

فإن قيل: فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بأنه لم يصدر عنهم تقصير ألبتة؟

قلنا: لأنهم إذا أثبتوا أنه لم يصدر عنهم تقصير ألبتة التحق التقصير بكليته بالأمة، فيتضاعف إكرام الله في حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير، ويتضاعف أسباب الخزي والإهانة في حق الكفار، لما ثبت أن كل التقصير كان منهم.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾ والمراد أنه تعالى يكرر ويبين للقوم ما أعلنوه وأسروه من أعمالهم، وأن يقص الوجوه التي لأجلها أقدموا على تلك الأعمال، ثم بين تعالى أنه إنما يصح منه أن يقص تلك الأحوال عليهم لأنه ما كان غائبًا عن أحوالهم بل كان عالمًا بها؟ وما خرج عن علمه شيء منها، وذلك يدل على أن الإلهية لا تكمل إلا إذا كان الإله عالمًا بجميع الجزئيات، حتى يمكنه أن يميز المطيع عن العاصي، والمحسن عن المسيء، فظهر أن كل من أنكر كونه تعالى عالمًا بالجزئيات، امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى آمرًا ناهيًا مثيبًا معاقبًا، ولهذا السبب فإنه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيامة بين كونه عالمًا بجميع المعلومات.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾ يدل على أنه تعالى عالم بالعلم، وأن قول من يقول: إنه لا علم لله قول باطل.

فإن قيل: كيف الجمع بين قوله: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦] وبين قوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩] وقوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص: ٧٨].

قلنا فيه وجوه: أحدها: أن القوم لا يسألون عن الأعمال، لأن الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعي التي دعتهم إلى الأعمال، وعن الصوارف التي صرفتهم عنها. وثانيها: أن السؤال قد يكون لأجل الاسترشاد والاستفادة، وقد يكون لأجل التوبيخ والإهانة، كقول القائل ألم أعطك، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [يس: ٦٠] قال الشاعر:

أَلَسْتُمْ خيرَ من رَكِبَ المَطايا(١)

إذا عرفت هذا فنقول: إنه تعالى لا يسأل أحدًا لأجل الاستفادة والاسترشاد، ويسألهم لأجل توبيخ الكفار وإهانتهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: ٢٧] ثم قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] فإن الآية الأولى تدل على أن المسألة الحاصلة بينهم إنما كانت على سبيل أن بعضهم يلوم بعضًا، والدليل عليه قول: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَلَـٰوَمُونَ﴾ [القلم: ٣٠] وقوله: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] معناه أنه لا يسأل بعضهم بعضًا على سبيل الشفقة واللطف، لأن النسب يوجب الميل والرحمة والإكرام.

---

(١) البيت لابن نباتة وقد تقدمت ترجمته.

والوجه الثالث في الجواب: أن يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة، فأخبر عن بعض الأوقات بحصول السؤال، وعن بعضها بعدم السؤال.

المسألة الرابعة: الآية تدل على أنه تعالى يحاسب كل عباده، لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا رسلاً أو مرسلاً إليهم، ويبطل قول من يزعم أنه لا حساب على الأنبياء والكفار.

المسألة الخامسة: الآية تدل على كونه تعالى متعاليًا عن المكان والجهة، لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ ولو كان تعالى على العرش لكان غائبًا عنا.

فإن قالوا: نحمله على أنه تعالى ما كان غائبًا عنهم بالعلم والإحاطة.

قلنا: هذا تأويل والأصل في الكلام حمله على الحقيقة.

فإن قالوا: فأنتم لما قلتم أنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياز والجهات، فقد قلتم أيضًا بكونه غائبًا.

قلنا: هذا باطل لأن الغائب هو الذي يعقل أن يحضر بعد غيبة، وذلك مشروط بكونه مختصًا بمكان وجهة، فأما الذي لا يكون مختصًا بمكان وجهة وكان ذلك محالاً في حقه، امتنع وصفه بالغيبة والحضور، فظهر الفرق والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٨ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ۝٩﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن من جملة أحوال القيامة السؤال والحساب، بين في هذه الآية أن من جملة أحوال القيامة أيضًا وزن الأعمال.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: ﴿وَٱلْوَزْنُ﴾ مبتدأ و﴿يَوْمَئِذٍ﴾ ظرف له و﴿ٱلْحَقُّ﴾ خبر المبتدأ، ويجوز أن يكون ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ الخبر و﴿ٱلْحَقُّ﴾ صفة للوزن، أي والوزن الحق، أي العدل يوم يسأل الله الأمم والرسل.

المسألة الثانية: في تفسير وزن الأعمال قولان: الأول: في الخبر أنه تعالى ينصب ميزانًا له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به أعمال العباد خيرها وشرها، ثم قال ابن عباس: أما المؤمن فيؤتى بعمله في أحسن صورة، فتوضع في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته، فذلك قوله: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ الناجون قال وهذا كما قال في سورة الأنبياء: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء: ٤٧] وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول ففيه وجوه: أحدهما: أن أعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة، وأعمال الكافر بصورة قبيحة، فتوزن تلك الصورة كما ذكره ابن عباس. والثاني: أن الوزن يعود إلى الصحف التي تكون فيها أعمال العباد مكتوبة، وسئل رسول الله ﷺ عما يوزن يوم القيامة فقال: (الصحف)

وهذا القول مذهب عامة المفسرين في هذه الآية، وعن عبد الله بن سلام، أن ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والإنس يستقبل به العرش إحدى كفتي الميزان على الجنة، والأخرى على جهنم، ولو وضعت السموات والأرض في إحداهما لوسعتهن، وجبريل آخذ بعموده ينظر إلى لسانه، وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«يُؤْتَى بِرَجُلٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إلى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سِجلاً، كل سِجِّلٍ منها مدُّ البَصَرِ فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالأنملة فيه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله يوضع في الأخرى فترجح»**(١) وعن الحسن: بينما الرسول ﷺ ذات يوم واضع رأسه في حجر عائشة رضي الله عنها قد أغفى فسالت الدموع من عينها فقال: **«مَا أَصَابَكِ مَا أَبْكَاكِ؟»** فقالت: ذكرت حشر الناس وهل يذكر أحد أحدًا، فقال لها: **«يُحْشَرُونَ حُفاة عُرَاة غُرْلا»** ﴿لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[عبس: ٣٧](٢) لا يذكر أحد أحدًا عند الصحف، وعند وزن الحسنات والسيئات، وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الأكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة.

والقول الثاني: وهو قول مجاهد والضحاك والأعمش، أن المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول، وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل عليه فوجب المصير إليه. وأما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة، فلأن العدل في الأخذ والإعطاء، لا يظهر إلا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل، ومما يقوي ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال: إن فلانًا لا يقيم لفلان وزنًا قال تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾[الكهف: ١٠٥] ويقال أيضًا فلان استخف بفلان، ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه، أي يعادله ويساويه مع أنه ليس هناك وزن في الحقيقة قال الشاعر:

قد كنت قبل لقائكم ذا قوة عندي لكل مخاصم ميزانه

أراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلاً للعدل.

إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن يكون المراد من هذه الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه أن الميزان، إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشيء، ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان، لأن أعمال العباد أعراض وهي قد فنيت وعدمت، ووزن المعدوم محال، وأيضًا فبتقدير بقائها كان وزنها محالاً، وأما قولهم الموزون صحائف الأعمال أو صور مخلوقة

(١) صحيح: أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٢٤)، حديث رقم (٢٦٣٩)، وابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٤٣٧)، حديث رقم (٤٣٠٠)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢١٣)، حديث رقم (٦٩٩٤)، جميعًا من طريق أبي عبد الرحمن المعافري عن عبد الله بن عمرو بن العاص... به، وأورده الألباني في (الصحيحة) (٢٥٦٣) وقال: صحيح.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الرقاق)، باب: (الحشر) (١١/ ٣٨٥)، حديث رقم (٦٥٢٥) من طريق عمرو بن دينار... به، ومسلم في كتاب (الجنة)، باب: (فناء الدنيا وبيان الحشر) (٤/ ٥٧/ ٢١٩٤) من طريق عمرو بن دينار... به. كلاهما (عمرو، المغيرة) عن سعيد بن جبير... به.

على حسب مقادير الأعمال. فنقول: المكلف يوم القيامة، إما أن يكون مقرًّا بأنه تعالى عادل حكيم أو لا يكون مقرًّا بذلك فإن كان مقرًّا بذلك، فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بأنه عدل وصواب وإن لم يكن مقرًّا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات أو بالعكس حصول الرجحان لاحتمال أنه تعالى أظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والإنصاف فثبت أن هذا الوزن لا فائدة فيه ألبتة، أجاب الأولون وقالوا إن جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة أنه تعالى منزه عن الظلم والجور، والفائدة في وضع ذلك الميزان أن يظهر ذلك الرجحان لأهل القيامة، فإن كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات، ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لأهل القيامة وإن كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته في موقف القيامة، ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان، فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات، وظلمة في رجحان السيئات، وآخرون قالوا بل بظهور رجحان في الكفة.

المسألة الثالثة: الأظهر إثبات موازين في يوم القيامة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقال في هذه الآية: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان، ولأفعال الجوارح ميزان، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر. قال الزجاج: إنما جمع الله الموازين ههنا، فقال: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ ولم يقل ميزانه لوجهين: الأول: أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد. فيقولون: خرج فلان إلى مكة على البغال. والثاني: أن المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان وأراد بالموازين الأعمال الموزونة ولقائل أن يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ، وذلك إنما يصار إليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب إجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع إثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع إثبات موازين بهذه الصفة، فما الموجب لترك الظاهر والمصير إلى التأويل.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾﴾.

اعلم أن هذه الآية فيها مسائل:

المسألة الأولى: أنها تدل على أن أهل القيامة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته، ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته، فأما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية فإنه غير موجود.

المسألة الثانية: قال أكثر المفسرين المراد من قوله: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ الكافر والدليل عليه القرآن والخبر والأثر. أما القرآن فقوله تعالى: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾[الأعراف: ٩] ولا معنى لكون الإنسان ظالمًا بآيات الله إلا كونه كافرًا بها منكرًا لها، فدل هذا على أن المراد من هذه الآية أهل الكفر، وأما الخبر فما روي أنه إذا خفت حسنات المؤمن

أخرج رسول الله ﷺ من حجرته بطاقة كالأنملة فيلقيها في كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي ﷺ بأبي أنت وأمي ما أحسن وجهك وأحسن خلقك فمن أنت؟ فيقول: «**أنا نَبِيُّكَ مُحَمَّد، وهذه صَلَواتكَ الَّتِي كُنْتَ تُصَلِّيها عَلَيَّ، وقَدْ وَفَيْتُكَ أَحْوَجَ ما تكُونُ إِلَيْهَا**»، وهذا الخبر رواه الواحدي في (البسيط)، وأما جمهور العلماء فرووا ههنا الخبر الذي ذكرناه من أنه تعالى يلقى في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله. قال القاضي: يجب أن يحمل هذا على أنه أتى بالشهادتين بحقهما من العبادات، لأنه لو لم يعتبر ذلك لكان من أتى بالشهادتين يعلم أن المعاصي لا تضره، وذلك إغراء بمعصية الله تعالى.

ولقائل أن يقول: العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر، وذلك أن العمل كلما كان أشرف وأعلى درجة، وجب أن يكون أكثر ثوابًا، ومعلوم أن معرفة الله تعالى ومحبته أعلى شأنًا، وأعظم درجة من سائر الأعمال، فوجب أن يكون أوفى ثوابًا، وأعلى درجة من سائر الأعمال. وأما الأثر فلأن ابن عباس وأكثر المفسرين حملوا هذه الآية على أهل الكفر.

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول: إن المرجئة الذين يقولون: المعصية لا تضر مع الإيمان تمسكوا بهذه الآية وقالوا إنه تعالى حصر أهل موقف القيامة في قسمين: أحدهما: الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح. والثاني: الذين رجحت كفة سيئاتهم، وحكم عليهم بأنهم أهل الكفر الذين كانوا يظلمون بآيات الله، وذلك يدل على أن المؤمن لا يعاقب ألبتة. ونحن نقول في الجواب: أقصى ما في الباب أنه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث في هذه الآية إلا أنه تعالى ذكره في سائر الآيات فقال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦] والمنطوق راجح على المفهوم، فوجب المصير إلى إثباته، وأيضًا فقال تعالى في هذا القسم: ﴿فَأُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم﴾ ونحن نسلم أن هذا لا يليق إلا بالكافر وأما العاصي المؤمن فإنه يعذب أياما ثم يعفى عنه، ويتخلص إلى رحمة الله تعالى، فهو في الحقيقة ما خسر نفسه بل فاز برحمة الله أبد الآباد من غير زوال وانقطاع والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ۝١٠﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما أمر الخلق بمتابعة الأنبياء عليهم السلام، وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا، وهو قوله: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا﴾ [الأعراف: ٤] ثم خوفهم بعذاب الآخرة من وجهين: أحدهما: السؤال؛ وهو قوله: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ٦] والثاني: بوزن الأعمال، وهو قوله: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] رغبهم في قبول دعوة

الأنبياء عليهم السلام في هذه الآية بطريق آخر وهو أنه كثرت نعم الله عليهم، وكثرة النعم توجب الطاعة، فقال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ﴾ فقوله: ﴿مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ أي جعلنا لكم فيها مكانًا وقرارًا ومكناكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش، والمراد من المعايش: وجوه المنافع وهي على قسمين، منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها، ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة إنما حصل بفضل الله وإقداره وتمكينه، فيكون الكل إنعامًا من الله تعالى، وكثرة الإنعام لا شك أنها توجب الطاعة والانقياد، ثم بيَّن تعالى أنه مع هذا الإفضال والإنعام عالم بأنهم لا يقومون بشكره كما ينبغي، فقال: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ وهذا يدل على أنهم قد يشكرون والأمر كذلك، وذلك لأن الإقرار بوجود الصانع كالأمر الضروري اللازم لجبلة عقل كل عاقل، ونعم الله على الإنسان كثيرة، فلا إنسان إلا ويشكر الله تعالى في بعض الأوقات على نعمه، إنما التفاوت في أن بعضهم قد يكون كثير الشكر، وبعضهم يكون قليل الشكر.

المسألة الثانية: روى خارجة عن نافع أنه همز (معائش) قال الزجاج: جميع النحويين البصريين يزعمون أن همز (معائش) خطأ، وذكروا أنه إنما يجوز جعل الياء همزة إذا كانت زائدة نحو صحيفة وصحائف، فأما معايش فمن العيش، والياء أصلية، وقراءة نافع لا أعرف لها وجهًا، إلا أن لفظة هذه الياء التي هي من نفس الكلمة أسكن في معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة، فجعل قوله: (معائش) شبيهًا لقولنا صحائف فكما أدخلوا الهمزة في قولنا: صحائف فكذا في قولنا معائش على سبيل التشبيه، إلا أن الفرق ما ذكرناه أن الياء في معيشة أصلية وفي صحيفة زائدة.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ۝١١﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى رغب الأمم في قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتخويف أولاً ثم بالترغيب ثانيًا على ما بيناه، والترغيب إنما كان لأجل التنبيه على كثرة نعم الله تعالى على الخلق، فبدأ في شرح تلك النعم بقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ﴾ [الأعراف: ١٠] ثم أتبعه بذكر أنه خلق أبانا آدم وجعله مسجودًا للملائكة، والإنعام على الأب يجري مجرى الإنعام على الابن فهذا هو وجه النظم في هذه الآيات، ونظيره أنه تعالى قال في أول سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] فمنع تعالى من المعصية بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق، وهو أنهم كانوا أمواتًا فأحياهم، ثم خلق لهم ما في الأرض جميعًا من المنافع، ثم أتبع تلك المنفعة بأن جعل آدم

خليفة في الأرض مسجودًا للملائكة، والمقصود من الكل تقرير أن مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا في هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بغير هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على أحسن الوجوه:

المسألة الثانية: اعلم أنه تعالى ذكر قصة آدم عليه السلام مع قصة إبليس في القرآن في سبعة مواضع: أولها: في سورة البقرة، وثانيها: في هذه السورة، وثالثها: في سورة الحجر، ورابعها: في سورة بني إسرائيل، وخامسها: في سورة الكهف، وسادسها: في سورة طه، وسابعها: في سورة ص.

إذا عرفت هذا فنقول: في هذه الآية سؤال، وهو أن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ يفيد أن المخاطب بهذا الخطاب نحن.

ثم قال بعده: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ وكلمة (ثم) تفيد التراخي، فظاهر الآية يقتضي أن أمر الملائكة بالسجود لآدم وقع بعد خلقنا وتصويرنا، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك، فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الآية على أربعة أقوال: الأول: أن قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ﴾ أي خلقنا أباكم آدم وصورناكم، أي صورنا آدم ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ وهو قول الحسن ويوسف النحوي وهو المختار، وذلك لأن أمر الملائكة بالسجود لآدم تأخر عن خلق آدم وتصويره، ولم يتأخر عن خلقنا وتصويرنا أقصى ما في الباب أن يقال: كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم وتصويره؟ فنقول: إن آدم عليه السلام أصل البشر، فوجب أن تحسن هذه الكناية نظيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ [البقرة: ٦٣] أي ميثاق أسلافكم من بني إسرائيل في زمان موسى عليه السلام، ويقال: قتلت بنو أسد فلانًا، وإنما قتله أحدهم. قال عليه السلام: ثم أنتم يا خزاعة قد قتلتم هذا القتيل، وإنما قتله أحدهم، وقال تعالى مخاطبًا لليهود في زمان محمد ﷺ: ﴿وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ [الأعراف: ١٤١] ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ [البقرة: ٧٢] والمراد من جميع هذه الخطابات أسلافهم، فكذا ههنا. الثاني: أن يكون المراد من قوله: ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ آدم ﴿ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ أي صورنا ذرية آدم عليه السلام في ظهره، ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، وهذا قول مجاهد. فذكر أنه تعالى خلق آدم أولاً، ثم أخرج أولاده من ظهره في صورة الذر، ثم بعد ذلك أمر الملائكة بالسجود لآدم.

الوجه الثالث: خلقناكم ثم صورناكم ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على خبر، ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر.

والوجه الرابع: أن الخلق في اللغة عبارة عن التقدير، كما قررناه في هذا الكتاب، وتقدير الله عبارة عن علمه بالأشياء ومشيئته لتخصيص كل شيء بمقداره المعين فقوله: ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ إشارة إلى حكم الله وتقديره لإحداث البشر في هذا العالم. وقوله: ﴿صَوَّرْنَاكُمْ﴾ إشارة إلى أنه تعالى أثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء كائن محدث إلى قيام الساعة على

ما جاء في الخبر أنه تعالى قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيئته، والتصوير عبارة عن إثبات صور الأشياء في اللوح المحفوظ، ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له وهذا التأويل عندي أقرب من سائر الوجوه.

المسألة الثالثة: ذكرنا في سورة البقرة أن هذه السجدة فيها ثلاثة أقوال: أحدها: أن المراد منها مجرد التعظيم لا نفس السجدة. وثانيها: أن المراد هو السجدة، إلا أن المسجود له هو الله تعالى، فآدم كان كالقبلة. وثالثها: أن المسجود له هو آدم، وأيضًا ذكرنا أن الناس اختلفوا في أن الملائكة الذين أمرهم الله تعالى بالسجود لآدم هل هم ملائكة السماوات والعرش أو المراد ملائكة الأرض، ففيه خلاف، وهذه المباحث قد سبق ذكرها في سورة البقرة.

المسألة الرابعة: ظاهر الآية يدل على أنه تعالى استثنى إبليس من الملائكة، فوجب كونه منهم وقد استقصينا أيضًا هذه المسألة في سورة البقرة، وكان الحسن يقول: إبليس لم يكن من الملائكة لأنه خلق من نار والملائكة من نور، والملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون، وليس كذلك إبليس، فقد عصى واستكبر، والملائكة ليسوا من الجن، وإبليس من الجن، والملائكة رسل الله، وإبليس ليس كذلك، وإبليس أول خليقة الجن وأبوهم، كما أن آدم ﷺ أول خليقة الإنس وأبوهم. قال الحسن: ولما كان إبليس مأمورًا مع الملائكة استثناه الله تعالى، وكان اسم إبليس شيئًا آخر، فلما عصى الله تعالى سماه بذلك وكان مؤمنًا عابدًا في السماء حتى عصى ربه فأهبط إلى الأرض.

قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿١٣﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن هذه الآية تدل على أنه تعالى لما أمر الملائكة بالسجود فإن ذلك الأمر قد تناول إبليس، وظاهر هذا يدل على أن إبليس كان من الملائكة، إلا أن الدلائل التي ذكرناها تدل على أن الأمر ليس كذلك وأما الاستثناء فقد أجبنا عنه في سورة البقرة.

المسألة الثانية: ظاهر الآية يقتضي أنه تعالى، طلب من إبليس ما منعه من ترك السجود، وليس الأمر كذلك. فإن المقصود طلب ما منعه من السجود، ولهذا الإشكال حصل في الآية قولان:

القول الأول: وهو المشهور أن كلمة لا صلة زائدة، والتقدير: ما منعك أن تسجد؟! وله نظائر في القرآن كقوله: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة: ١] معناه: أقسم. وقوله: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ

﴿أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥] أي يرجعون. وقوله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩] أي ليعلم أهل الكتاب. وهذا قول الكسائي، والفراء، والزجاج، والأكثرين.

والقول الثاني: أن كلمة ﴿أَلَّا﴾ ههنا مفيدة وليست لغوًا وهذا هو الصحيح، لأن الحكم بأن كلمة من كتاب الله لغو لا فائدة فيها مشكل صعب، وعلى هذا القول ففي تأويل الآية وجهان: الأول: أن يكون التقدير: أي شيء منعك عن ترك السجود؟! ويكون هذا الاستفهام على سبيل الإنكار ومعناه: أنه ما منعك عن ترك السجود؟! كقول القائل لمن ضربه ظلمًا: ما الذي منعك من ضربي، أدينك، أم عقلك، أم حياؤك؟! والمعنى: أنه لم يوجد أحد هذه الأمور، وما امتنعت من ضربي. الثاني: قال القاضي: ذكر الله المنع وأراد الداعي فكأنه قال: ما دعاك إلى أن لا تسجد؟ لأن مخالفة أمر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسأل عن الداعي إليها.

المسألة الثالثة: احتج العلماء بهذه الآية على أن صيغة الأمر تفيد الوجوب، فقالوا: إنه تعالى ذم إبليس بهذه الآية على ترك ما أمر به ولو لم يفد الأمر الوجوب لما كان مجرد ترك المأمور به موجبًا للذم.

فإن قالوا: هب أن هذه الآية تدل على أن ذلك الأمر كان يفيد الوجوب، فلعل تلك الصيغة في ذلك الأمر كانت تفيد الوجوب. فلم قلتم إن جميع الصيغ يجب أن تكون كذلك؟

قلنا: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الأمر، لأن قوله: ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ مذكور في معرض التعليل، والمذكور في قوله: ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ هو الأمر من حيث إنه أمر لا كونه أمرًا مخصوصًا في صورة مخصوصة، وإذا كان كذلك، وجب أن يكون ترك الأمر من حيث إنه أمر موجب للذم، وذلك يفيد أن كل أمر فإنه يقتضي الوجوب وهو المطلوب.

المسألة الرابعة: احتج من زعم أن الأمر يفيد الفور بهذه الآية قال: إنه تعالى ذم إبليس على ترك السجود في الحال، ولو كان الأمر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود في الحال.

المسألة الخامسة: اعلم أن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ طلب الداعي الذي دعاه إلى ترك السجود، فحكى تعالى عن إبليس ذكر ذلك الداعي، وهو أنه قال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ ومعناه: أن إبليس قال إنما لم أسجد لآدم، لأني خير منه، ومن كان خيرًا من غيره فإنه لا يجوز أمر ذلك الأكمل بالسجود لذلك الأدون! ثم بيَّن المقدمة الأولى وهو قوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ بأن قال: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ والنار أفضل من الطين والمخلوق من الأفضل أفضل، فوجب كون إبليس خيرًا من آدم. أما بيان أن النار أفضل من الطين، فلأن النار مشرق علوي لطيف خفيف حار يابس مجاور لجواهر السماوات ملاصق لها، والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السماوات، وأيضًا فالنار قوية التأثير والفعل، والأرض ليس لها إلا القبول والانفعال. والفعل أشرف من الانفعال، وأيضًا فالنار مناسبة

للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة، وأما الأرضية والبرد واليبس فهما مناسبان الموت. والحياة أشرف من الموت، وأيضًا فنضج الثمار متعلق بالحرارة، وأيضًا فسن النمو من النبات لما كان وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحيوان حاصلاً في هذين الوقتين، وأما وقت الشيخوخة، فهو وقت البرد واليبس المناسب للأرضية، لا جرم كان هذا الوقت أردأ أوقات عمر الإنسان، فأما بيان أن المخلوق من الأفضل أفضل فظاهر، لأن شرف الأصول يوجب شرف الفروع. وأما بيان أن الأشرف لا يجوز أن يؤمر بخدمة الأدون فلأنه قد تقرر في العقول أن من أمر أبا حنيفة والشافعي وسائر أكابر الفقهاء بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحًا في العقول، فهذا هو تقرير لشبهة إبليس. فنقول: هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاثة: أولها: أن النار أفضل من التراب، فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة. وأما المقدمة الثانية: وهي أن من كانت مادته أفضل فصورته أفضل، فهذا هو محل النزاع والبحث، لأنه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة. ألا ترى أنه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر، والنور من الظلمة والظلمة من النور، وذلك يدل على أن الفضيلة لا تحصل إلا بفضل الله تعالى لا بسبب فضيلة الأصل والجوهر. وأيضًا التكليف إنما يتناول الحي بعد انتهائه إلى حد كمال العقل، فالمعتبر بما انتهى إليه لا بما خلق منه، وأيضًا فالفضل إنما يكون بالأعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة. ألا ترى أن الحبشي المؤمن مفضل على القرشي الكافر.

المسألة السادسة: احتج من قال: إنه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بأنه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزًا لما استوجب إبليس هذا الذم الشديد والتوبيخ العظيم، ولما حصل ذلك دل على أن تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز، وبيان الملازمة أن قوله تعالى للملائكة: ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾ [الأعراف: ١١]خطاب عام يتناول جميع الملائكة. ثم إن إبليس أخرج نفسه من هذا العموم بالقياس. وهو أنه مخلوق من النار والنار أشرف من الطين، ومن كان أصله أشرف فهو أشرف، فيلزم كون إبليس أشرف من آدم عليه السلام، ومن كان أشرف من غيره، فإنه لا يجوز أن يؤمر بخدمة الأدون الأدنى. والدليل عليه أن هذا الحكم ثابت في جميع النظائر، ولا معنى للقياس إلا ذلك، فثبت أن إبليس ما عمل في هذه الواقعة شيئًا إلا أنه خصص عموم قوله تعالى للملائكة: ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾ بهذا القياس، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب أن لا يستحق إبليس الذم على هذا العمل: وحيث استحق الذم الشديد عليه، علمنا أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز، وأيضًا ففي الآية دلالة على صحة هذه المسألة من وجه آخر، وذلك لأن إبليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى: ﴿فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ١٣]فوصف تعالى إبليس بكونه متكبرًا بعد أن حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص، وهذا يقتضي أن من حاول تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله، ولما دلت هذه الآية على أن تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله، ودلت هذه الآية على أن

التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والإخراج من زمرة الأولياء والإدخال في زمرة الملعونين، ثبت أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز. وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في (البسيط)، عن ابن عباس أنه قال: كانت الطاعة أولى بإبليس من القياس، فعصى ربه وقاس، وأول من قاس إبليس، فكفر بقياسه، فمن قاس الدين بشيء من رأيه قرنه الله مع إبليس. هذا جملة الألفاظ التي نقلها الواحدي في (البسيط) عن ابن عباس.

فإن قيل: القياس الذي يبطل النص بالكلية باطل، أما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور فلم قلتم إنه باطل؟

وتقريره أنه لو قبح أمر من كان مخلوقًا من النار بالسجود لمن كان مخلوقًا من الأرض، لكان قبح أمر من كان مخلوقًا من النور المحض بالسجود لمن كان مخلوقًا من الأرض أولى وأقوى، لأن النور أشرف من النار، وهذا القياس يقتضي أن يقبح أمر أحد من الملائكة بالسجود لآدم، فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وأنه باطل.

وأما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام، لم قلتم: إنه باطل؟ فهذا سؤال حسن أوردته على هذه الطريقة وما رأيت أحدًا ذكر هذا السؤال ويمكن أن يجاب عنه، فيقال: إن كونه أشرف من غيره يقتضي قبح أمر من لا يرضى أن يلجأ إلى خدمة الأدنى الأدون، أما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح، لأنه لا اعتراض عليه في أنه يسقط حق نفسه، أما الملائكة فقد رضوا بذلك، فلا بأس به، وأما إبليس فإنه لم يرض بإسقاط هذا الحق، فوجب أن يقبح أمره بذلك السجود، فهذا قياس مناسب، وأنه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا إبطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزًا، لما استوجب الذم العظيم، فلما استوجب استحقاق هذا الذم العظيم في حقه علمنا أن ذلك إنما كان لأجل أن تخصيص النص بالقياس غير جائز. والله أعلم.

المسألة السابعة: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ لا شك أن قائل هذا القول هو الله لأن قوله: ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ لا يليق إلا بالله سبحانه.

وأما قوله: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ﴾ فلا شك أن قائل هذا القول هو إبليس.

وأما قوله: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا﴾ فلا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى، ومثل هذه المناظرة بين الله سبحانه وبين إبليس مذكور في سورة (ص) على سبيل الاستقصاء.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه لم يتفق لأحد من أكابر الأنبياء عليهم السلام مكالمة مع الله مثل ما اتفق لإبليس، وقد عظم الله تشريف موسى بأن كلمه حيث قال: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وقال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] فإن كانت هذه المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف حصلت على أعظم الوجوه لإبليس؟ وإن لم توجب الشرف العظيم، فكيف ذكره الله تعالى في معرض التشريف الكامل لموسى عليه السلام؟

والجواب: أن بعض العلماء قال: إنه تعالى قال لإبليس على لسان من يؤدي إليه من الملائكة ما منعك من السجود؟ ولم يسلم أنه تعالى تكلم مع إبليس بلا واسطة. قالوا: لأنه ثبت أن غير الأنبياء لا يخاطبهم الله تعالى إلا بواسطة، ومنهم من قال: إنه تعالى تكلم مع إبليس بلا واسطة، ولكن على وجه الإهانة بدليل أنه تعالى قال له: ﴿فَٱخۡرُجۡ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾ وتكلم مع موسى ومع سائر الأنبياء عليهم السلام على سبيل الإكرام ألا ترى أنه تعالى قال لموسى: ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ﴾ [طه: ١٣] وقال له ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي﴾ [طه: ٤١] وهذا نهاية الإكرام.

المسألة الثامنة: قوله تعالى: ﴿فَٱهۡبِطۡ مِنۡهَا﴾ قال ابن عباس: يريد من الجنة، وكانوا في جنة عدن وفيها خلق آدم. وقال بعض المعتزلة: إنه إنما أمر بالهبوط من السماء، وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في سورة البقرة. ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ أي في السماء. قال ابن عباس: يريد أن أهل السماوات ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج إنك من الصاغرين، والصغار الذلة. قال الزجاج: إن إبليس طلب التكبر فابتلاه الله تعالى بالذلة والصغار تنبيهًا على صحة ما قاله النبي ﷺ: «**مَن تَوَاضَعَ للهِ رَفَعَهُ الله، ومَن تَكَبَّر وَضَعَه الله**»(١) وقال بعضهم: لما أظهر الاستكبار ألبس الصغار، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قَالَ أَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ١٤ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ ١٥ قَالَ فَبِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ١٦ ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ ١٧﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله تعالى: ﴿قَالَ أَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾ يدل على أنه طلب الإنظار من الله تعالى إلى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين ومقصوده أنه لا يذوق الموت فلم يعطه الله تعالى ذلك بل قال إنك من المنظرين ثم ههنا قولان: الأول: أنه

---

(١) ضعيف: أخرجه أبو نعيم في (معرفة الصحابة) (٣/ ١٦٠)، حديث رقم (٩١٤) من طريق محمد بن داود البرمكي حدثنا عبد الصمد بن حسان حدثنا خارجة بن مصعب عن عبد الله بن سوار بن نويرة التميمي عن هند بن أبي هند بن أبي هالة عن أبيه عن أوس بن خولي... به، وفي إسناده خارجة بن مصعب وهو ضعيف. وأورده ابن حجر في (الإصابة) (١/ ١٣٤/ ١٣٥).

وقال: في إسناده خارجة بن مصعب وهو ضعيف وفيه من لا يعرف أيضًا، وابن الجوزي في (الموضوعات) (٣/ ١٩) من طريق علي بن عبد الله بن مبشر حدثنا أحمد بن سهيل الواسطي حدثنا نعيم بن مودع حدثنا هشام بن عروة عن عائشة قالت:... فذكره. وقال: تفرد به نعيم.

قال ابن عدي: كان يسرق الحديث، وعامة ما يرويه غير محفوظ، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال ابن حبان: يروى عن الثقات العجائب لا يجوز الاحتجاج به بحال. وأورده الألباني في (ضعيف الترغيب) (١٩١٠)، وقال: ضعيف جدًا.

تعالى أنظره إلى النفخة الأولى لأنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ۝٣٧ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ﴾ [الحجر: ٣٧-٣٨] والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الأحياء كلهم، وقال آخرون: لم يوقت الله له أجلاً بل قال: ﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ وقوله في الأخرى: ﴿إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ﴾ المراد منه. الوقت المعلوم في علم الله تعالى. قالوا: والدليل على صحة هذا القول أن إبليس كان مكلفًا والمكلف لا يجوز أن يعلم أن الله تعالى أخر أجله إلى الوقت الفلاني لأن ذلك المكلف يعلم أنه متى تاب قبلت توبته فإذا علم أن وقت موته هو الوقت الفلاني أقدم على المعصية بقلب فارغ، فإذا قرب وقت أجله تاب عن تلك المعاصي فثبت أن تعريف وقت الموت بعينه يجري مجرى الإغراء بالقبيح، وذلك غير جائز على الله تعالى.

وأجاب الأولون: بأن تعريف الله عز وجل كونه من المنظرين إلى يوم القيامة لا يقتضي إغراءه بالقبيح لأنه تعالى كان يعلم منه أنه يموت على أقبح أنواع الكفر والفسق سواء أعلمه بوقت موته أو لم يعلمه بذلك، فلم يكن ذلك الإعلام موجبًا إغراءه بالقبيح، ومثاله أنه تعالى عرف أنبياءه أنهم يموتون على الطهارة والعصمة، ولم يكن ذلك موجبًا إغراءهم بالقبيح لأجل أنه تعالى علم منهم سواء عرفهم تلك الحالة أو لم يعرفهم هذه الحالة أنهم يموتون على الطهارة والعصمة فلما كان لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف لا جرم ما كان ذلك التعريف إغراء بالقبيح فكذا ههنا، والله أعلم.

المسألة الثانية: قول إبليس: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾ يدل على أنه أضاف إغواءه إلى الله تعالى، وقوله في آية أخرى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] يدل على أنه أضاف إغواء العباد إلى نفسه. فالأول: يدل على كونه على مذهب الجبر. والثاني: يدل على كونه على مذهب القدر، وهذا يدل على أنه كان متحيرًا في هذه المسألة، أو يقال: أنه كان يعتقد أن الإغواء لا يحصل إلا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين، ثم زعم أن المغوي له هو الله تعالى قطعًا للتسلسل، واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة، أما أصحابنا فقالوا: الإغواء إيقاع الغي في القلب، والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على أنه كان يعتقد أن الحق والباطل إنما يقع في القلب من الله تعالى. أما المعتزلة فلهم ههنا مقامان: أحدهما: أن يفسروا الغي بما ذكرناه. والثاني: أن يذكروا في تفسيره وجهًا آخر.

أما الوجه الأول: فلهم فيه أعذار.

الأول: أن قالوا هذا قول إبليس فهب أن إبليس اعتقد أن خالق الغي والجهل والكفر هو الله تعالى، إلا أن قوله ليس بحجة.

الثاني: قالوا: إن الله تعالى لما أمر بالسجود لآدم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز أن يضيف ذلك الغي إلى الله تعالى بهذا المعنى، وقد يقول القائل: لا تحملني على ضربك أي لا تفعل ما أضربك عنده.

الثالث: (قال رب[١] بما أغويتني لأقعدن لهم) والمعنى: إنك بما لعنتني بسبب آدم فأنا لأجل هذه العداوة ألقى الوساوس في قلوبهم. الرابع: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾[الحجر: ٣٩] أي خيبتني من جنتك عقوبة على عملي لأقعدن لهم.

الوجه الثاني: في تفسير الإغواء الإهلاك ومنه قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[مريم: ٥٩] أي هلاكًا وويلاً، ومنه أيضًا قولهم: غوى الفصيل يغوي غوىً إذا أكثر من اللبن حتى يفسد جوفه، ويشارف الهلاك والعطب، وفسروا قوله: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[هود: ٣٤] إن كان الله يريد أن يهلككم بعنادكم الحق، فهذه جملة الوجوه المذكورة.

واعلم أنا لا نبالغ في بيان أن المراد من الإغواء في هذه الآية الإضلال، لأن حاصله يرجع إلى قول إبليس وأنه ليس بحجة، إلا أنا نقيم البرهان اليقيني على أن المغوي لإبليس هو الله تعالى، وذلك لأن الغاوي لا بد له من مُغْوٍ، كما أن المتحرك لا بد له من محرك، والساكن لا بد له من مسكن، والمهتدي لا بد له من هاد. فلما كان إبليس غاويًا فلا بد له من مُغْوٍ، والمغوي له إما أن يكون نفسه أو مخلوقًا آخر أو الله تعالى، والأول: باطل. لأن العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية. والثاني: باطل وإلا لزم إما التسلسل وإما الدور. والثالث: هو المقصود. والله أعلم.

المسألة الثالثة: الباء في قوله: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ فيه وجوه: الأول: أنه باء القسم أي بإغوائك إياي لأقعدن لهم صراطك المستقيم أي، بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لأقعدن لهم على الطريق المستقيم الذي يسلكونه إلى الجنة، بأن أزين لهم الباطل، وما يكسبهم المآثم، ولما كانت (الباء) باء القسم كانت (اللام) جواب القسم (وما) بتأويل المصدر و ﴿أَغْوَيْتَنِي﴾ صلتها. والثاني: أن قوله: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ أي فبسبب إغوائك إياي لأقعدن لهم، والمراد إنك لما أغويتني فأنا أيضًا أسعى في إغوائهم. الثالث: قال بعضهم: (ما) في قوله: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ للاستفهام كأنه قيل: بأي شيء أغويتني ثم ابتدأ وقال: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ﴾ وفيه إشكال، وهو أن إثبات الألف إذا أدخل حرف الجر على (ما) الاستفهامية قليل.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ لا خلاف بين النحويين أن (على) محذوف والتقدير: لأقعدن لهم على صراطك المستقيم. قال الزجاج: مثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن، والمعنى على الظهر والبطن وإلقاء كلمة (على) جائز، لأن الصراط ظرف في المعنى: فاحتمل ما يحتمله لليوم والليلة، في قولك آتيك غدًا وفي غد.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾

فيه أبحاث:

البحث الأول: المراد منه أنه يواظب على الإفساد مواظبة لا يفتر عنها، ولهذا المعنى ذكر

(١) لفظة (رب) غير واردة في الآية المفسرة هنا.

القعود لأن من أراد أن يبالغ في تكميل أمر من الأمور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه إتمام المقصود ومواظبته على الإفساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنها.

والبحث الثاني: أن هذه الآية تدل على أنه كان عالمًا بالدين الحق والمنهج الصحيح، لأنه قال: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ وصراط الله المستقيم هو دينه الحق.

البحث الثالث: الآية تدل على أن إبليس كان عالمًا بأن الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال، لأنه لو لم يكن كذلك لما قال: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ وأيضًا كان عالمًا بالدين الحق، ولولا ذلك لما قال: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾.

وإذا ثبت هذا فكيف يمكن: أن يرضى إبليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالاً وغواية وبكونه مضادًّا للدين الحق ومنافيًا للصراط المستقيم فإن المرء إنما يعتقد الفاسد إذا غلب على ظنه كونه حقا، فأما مع العلم بأنه باطل وضلال وغواية يستحيل أن يختاره ويرضى به ويعتقده.

واعلم أن من الناس من قال: إن كفر إبليس كفر عناد لا كفر جهل لأنه متى علم أن مذهبه ضلال وغواية، فقد علم أن ضده هو الحق، فكان إنكاره إنكارًا بمحض اللسان، فكان ذلك كفر عناد، ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ وقوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ يريد به في زعم الخصم، وفي اعتقاده، والله أعلم.

المسألة الخامسة: احتج أصحابنا بهذه الآية في بيان أنه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره أن إبليس استمهل الزمان الطويل فأمهله الله تعالى، ثم بين أنه إنما استمهله لإغواء الخلق وإضلالهم وإلقاء الوساوس في قلوبهم، وكان تعالى عالمًا بأن أكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سبا: ٢٠] فثبت بهذا أن إنظار إبليس، وإمهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر الكبير، فلو كان تعالى مراعيًا لمصالح العباد لامتنع أن يمهله، وأن يمكنه من هذه المفاسد فحيث أنظره وأمهله علمنا أنه لا يجب عليه شيء من رعاية المصالح أصلًا، ومما يقوي ذلك أنه تعالى بعث الأنبياء دعاة إلى الخلق، وعلم من حال إبليس أنه لا يدعو إلا إلى الكفر والضلال، ثم إنه تعالى أمات الأنبياء الذين هم الدعاة للخلق، وأبقى إبليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق إلى الكفر والباطل ومن كان يريد مصالح العباد امتنع منه أن يفعل ذلك. قالت المعتزلة: اختلف شيوخنا في هذه المسألة. فقال الجبائي: إنه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه، ولا يضل بقوله أحد إلا من لو فرضنا عدم إبليس لكان يضل أيضًا، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَٰتِنِينَ ۝١٦٢ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ١٦٢، ١٦٣] ولأنه لو ضل به أحد لكان بقاؤه مفسدة. وقال أبو هاشم: يجوز أن يضل به قوم، ويكون خلقه جاريًا مجرى خلق زيادة الشهوة، فإن هذه الزيادة من الشهوة لا توجب فعل القبيح إلا أن الامتناع منها يصير أشق، ولأجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة في الثواب، فكذا ههنا بسبب إبقاء

إبليس يصير الامتناع من القبائح أشد وأشق، ولكنه لا ينتهي إلى حد الإلجاء والإكراه.

والجواب: أما قول أبي علي فضعيف، وذلك لأن الشيطان لا بد وأن يزين القبائح في قلب الكافر ويحسنها إليه، ويذكره ما في القبائح من أنواع اللذات والطيبات، ومن المعلوم أن حال الإنسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لا يكون مساويًا لحاله عند عدم هذا التذكير، وهذا التزيين والدليل عليه العرف، فإن الإنسان إذا حصل له جلساء يرغبونه في أمر من الأمور ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق الوصول إليه ويواظبون على دعوته إليه، فإنه لا يكون حاله في الإقدام على ذلك الفعل كحاله إذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين والعلم به ضروري، وأما قول أبي هاشم فضعيف أيضًا لأنه إذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاصلاً للمرء على الإقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيًا في إلقائه في المفسدة، وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة، فهو حجة أخرى لنا في أن الله تعالى لا يراعي المصلحة، فكيف يمكنه أن يحتج به؟ والذي يقرره غاية التقرير: أن لسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الأبد، ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته أنه يزداد ثوابه من الله تعالى بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شيء لا حاجة إليه ألبتة، أما دفع العقاب المؤبد فإليه أعظم الحاجات، فلو كان إله العالم مراعيًا لمصالح العباد لاستحال أن يهمل الأهم الأكمل الأعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة إليها ولا ضرورة، فثبت فساد هذه المذاهب وأنه لا يجب على الله تعالى شيء أصلاً، والله أعلم بالصواب.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في ذكر هذه الجهات الأربع قولان:

القول الأول: أن كل واحد منها مختص بنوع من الآفة في الدين. والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها: أحدها: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ﴾ يعني أشككهم في صحة البعث والقيامة ﴿وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ ألقي إليهم أن الدنيا قديمة أزلية. وثانيها: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ﴾ والمعنى أفترهم عن الرغبة في سعادات الآخرة ﴿وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ يعني أقوي رغبتهم في لذات الدنيا وطيباتها وأحسنها في أعينهم، وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله: ﴿بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ الآخرة لأنهم يردون عليها ويصلون إليها، فهي بين أيديهم، وإذا كانت الآخرة بين أيديهم كانت الدنيا خلفهم لأنهم يخلفونها. وثالثها: وهو قول الحاكم والسدي ﴿مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ﴾ يعني الدنيا ﴿وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ الآخرة، وإنما فسرنا ﴿بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ بالدنيا، لأنها بين يدي الإنسان يسعى فيها ويشاهدها، وأما الآخرة فهي تأتي بعد ذلك. ورابعها: ﴿مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ﴾ في تكذيب الأنبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ﴿وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ في تكذيب من تقدم من الأنبياء والرسل.

وأما قوله: ﴿وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ ففيه وجوه: أحدها: ﴿وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ﴾ في الكفر والبدعة

﴿وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ في أنواع المعاصي. وثانيها: ﴿وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ﴾ في الصرف عن الحق ﴿وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ في الترغيب في الباطل. وثالثها: ﴿وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ﴾ يعني أفترهم عن الحسنات ﴿وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ أقوى دواعيهم في السيئات. قال ابن الأنباري: وقول من قال: الأيمان كناية عن الحسنات والشمائل عن السيئات قول حسن، لأن العرب تقول: اجعلني في يمينك ولا تجعلني في شمالك، يريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من المؤخرين. وروى أبو عبيد عن الأصمعي أنه يقال: هو عندنا باليمين أي بمنزلة حسنة، وإذا خبثت منزلته قال: أنت عندي بالشمال، فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون في تفسير هذه الجهات الأربع. أما حكماء الإسلام فقد ذكروا فيها وجوهًا أخرى: أولها: وهو الأقوى الأشرف أن في البدن قوى أربعًا، هي الموجبة لقوات السعادات الروحانية، فإحداها: القوة الخالية التي يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ، وصور المحسوسات إنما ترد عليها من مقدمها، وإليه الإشارة بقوله: ﴿مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ﴾.

والقوة الثانية: القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات، وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ، وإليها الإشارة بقوله: ﴿وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾.

والقوة الثالثة: الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن.

والقوة الرابعة: الغضب، وهو موضوع في البطن الأيسر من القلب، فهذه القوى الأربع هي التي تتولد عنها أحوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء من هذه القوى الأربع، لم تقدر على إلقاء الوسوسة، فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الأربع، وهو وجه حقيقي شريف. وثانيها: أن قوله: ﴿لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ﴾ المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه. أما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة. وأما الأفعال: مثل شبه المعتزلة في التعديل والتخويف والتحسين والتقبيح ﴿وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ المراد منه الشبهات الناشئة عن التعطيل، وإنما جعلنا قوله: ﴿مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ﴾ لشبهات التشبيه، لأن الإنسان يشاهد هذه الجسمانيات وأحوالها، فهي حاضرة بين يديه، فيعتقد أن الغائب يجب أن يكون مساويًا لهذا الشاهد، وإنما جعلنا قوله: ﴿وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ كناية عن التعطيل، لأن التشبيه عين التعطيل، فلما جعلنا قوله: ﴿مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ﴾ كناية عن التشبيه وجب أن نجعل قوله: ﴿وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ كناية عن التعطيل. وأما قوله: ﴿وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ﴾ فالمراد منه الترغيب في ترك المأمورات ﴿وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ الترغيب في فعل المنهيات. وثالثها: نقل عن شقيق رحمه الله أنه قال: ما من صباح إلا ويأتيني الشيطان من الجهات الأربع، من بين يدي ومن خلفي، وعن يميني وعن شمالي. أما من بين يدي فيقول: لا تخف فإن الله غفور رحيم. فأقرأ ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٞ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا﴾ [طه: ٨٢] وأما من خلفي: فيخوفني من وقوع أولادي في الفقر، فأقرأ ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ

رِزۡقُهَا﴾[هود: ٦] وأما من قبل يميني: فيأتيني من قبل الثناء فأقرأ ﴿وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[القصص: ٨٣] وأما من قبل شمالي: فيأتيني من قبل الشهوات فأقرأ ﴿وَحِيلَ بَيۡنَهُمۡ وَبَيۡنَ مَا يَشۡتَهُونَ﴾[سبأ: ٥٤].

والقول الثاني: في هذه الآية أنه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الأربعة، والغرض منه أنه يبالغ في إلقاء الوسوسة، ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة البتة. وتقدير الآية: ثم لآتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات الممكنة. وعن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إنَّ الشَّيطَانَ قَعَدَ لابْنِ آدَمَ بِطَرِيقِ الإسْلام فقَالَ: تدع دِيْنَ آبَائِكَ فَعَصَاهُ فأسْلَمَ، ثُمَّ قَعَدَ لَهُ بِطَرِيْقِ الهِجْرةِ فقالَ لَهُ: تَدَعُ دِيَارَكَ وتَتَغَرَّبُ! فَعَصَاهُ وهَاجَرَ، ثُمَّ قَعَدَ لَهُ بِطَرِيق الجِهَادِ فقال له: تُقَاتِلُ فَتُقْتَلُ فيقْسمُ مَالُكَ وتُنْكَحُ امْرَأتك فَعَصَاهُ فقاتَلَ**»[١]، وهذا الخبر يدل على أن الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة إلا ويلقيها في القلب.

فإن قيل: فلم لم يذكر مع الجهات الأربع من فوقهم ومن تحتهم.

قلنا: أما في التحقيق فقد ذكرنا أن القوى التي يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية، فهي موضوعة في هذه الجوانب الأربعة من البدن. وأما في الظاهر: فيروى أن الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر، فقالوا: يا إلهنا كيف يتخلص الإنسان من الشيطان مع كونه مستوليًا عليه من هذه الجهات الأربع، فأوحى الله تعالى إليهم أنه بقي للإنسان جهتان: الفوق والتحت، فإذا رفع يديه إلى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع، أو وضع جبهته على الأرض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة. والله أعلم.

المسألة الثانية: أنه قال: ﴿مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ فذكر هاتين الجهتين بكلمة (من).

ثم قال: ﴿وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ فذكر هاتين الجهتين بكلمة (عن) ولا بد في هذا الفرق من فائدة. فنقول: إذا قال القائل جلس عن يمينه، معناه أنه جلس متجافيًا عن صاحب اليمين غير ملتصق به.

قال تعالى: ﴿عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾[ق: ١٧] فبين أنه حضر على هاتين الجهتين ملكان، ولم يحضر في القدام والخلف ملكان، والشيطان يتباعد عن الملك، فلهذا المعنى خص اليمين والشمال بكلمة ﴿عَن﴾ لأجل أنها تفيد البعد والمباينة، وأيضًا فقد ذكرنا أن المراد من قوله: ﴿مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ الخيال، والوهم، والضرر الناشئ منهما هو حصول العقائد الباطلة، وذلك هو حصول الكفر، وقوله: ﴿وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ الشهوة، والغضب، والضرر الناشئ منهما هو حصول الأعمال الشهوانية والغضبية، وذلك هو المعصية، ولا شك أن الضرر الحاصل من

---

(١) **صحيح:** أخرجه النسائي في كتاب (الجهاد)، باب: (ما لمن أسلم وهاجر وجاهد) (٣/ ٣٢٣)، حديث رقم (٣١٣٤)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤٨٣)، وابن حبان في (صحيحه موارد) (٥/ ١٨٣)، حديث رقم (١٦٠١) من طريق أبي خيثمة... به، جميعًا (أحمد بن حنبل، أبو خيثمة، إبراهيم بن يعقوب) قالوا: حدثنا هاشم بن القاسم... به.

الكفر لازم، لأن عقابه دائم. أما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لأنه عقابه منقطع، فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة (عن) تنبيهًا على أن هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الأول. والله أعلم بمراده.

المسألة الثالثة: قال القاضي: هذا القول من إبليس كالدلالة على بطلان ما يقال: إنه يدخل في بدن ابن آدم ويخالطه، لأنه لو أمكنه ذلك لكان بأن يذكره في باب المبالغة أحق.

ثم قال تعالى حكاية عن إبليس أنه قال: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ وفيه سؤال: وهو أن هذا من باب الغيب فكيف عرف إبليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه في اللوح المحفوظ، فقال له على سبيل القطع واليقين.

وقال آخرون: إنه قاله على سبيل الظن لأنه كان عازمًا على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات، وعلم أنها أشياء يرغب فيها غلب على ظنه أنهم يقبلون قوله فيها على سبيل الأكثر والأغلب ويؤكد هذا القول بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا﴾ [سبأ: ٢٠] والعجب أن إبليس قال للحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ فقال الحق ما يطابق ذلك ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] وفيه وجه آخر وهو أنه حصل للنفس تسع عشرة قوة، وكلها تدعو النفس إلى اللذات الجسمانية. والطيبات الشهوانية فخمسة منها هي الحواس الظاهرة، وخمسة أخرى هي الحواس الباطنة، واثنان الشهوة والغضب، وسبعة هي القوى الكامنة، وهي الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة، والغاذية، والنامية، والمولدة فمجموعها تسعة عشر وهي بأسرها تدعو النفس إلى عالم الجسم وترغبها في طلب اللذات البدنية، وأما العقل فهو قوة واحدة، وهي التي تدعو النفس إلى عبادة الله تعالى وطلب السعادات الروحانية ولا شك أن استيلاء تسع عشرة قوة أكمل من استيلاء القوة الواحدة لا سيما وتلك القوى التسعة عشر تكون في أول الخلقة قوية ويكون العقل ضعيفًا جدًا وهي بعد قوتها يعسر جعلها ضعيفة مرجوحة فلما كان الأمر كذلك، لزم القطع بأن أكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٨﴾﴾

اعلم أن إبليس لما وعد بالإفساد الذي ذكره، خاطبه الله تعالى بما يدل على الزجر والإهانة فقال: ﴿ٱخْرُجْ مِنْهَا﴾ من الجنة أو من السماء ﴿مَذْءُومًا﴾ قال الليث: ذأمت الرجل فهو مذءوم أي محقور والذم الاحتقار، وقال الفراء: ذأمته إذا عبته يقولون في المثل لا تعدم الحسناء ذامًّا.

وقال ابن الأنباري: المذءوم المذموم قال ابن قتيبة: مذءومًا مذمومًا بأبلغ الذم قال أمية:

وقال لإبليس رب العباد ... أن اخرج دحيرًا لعينًا ذءوما [(١)]

وقوله: ﴿مَذْءُومًا مَّدْحُورًا﴾ الدحر: في اللغة الطرد والتبعيد، يقال دحره دحرًا ودحورًا إذا طرده وبعده، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝ دُحُورًا﴾ [الصافات: ٨-٩] وقال أمية:

وبإذنه سجدوا لآدم كلهم ... إلا لعينًا خاطئًا مدحورًا [(٢)]

وقوله: ﴿لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ﴾ اللام فيه لام القسم، وجوابه قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾ قال صاحب (الكشاف) روى عصمة عن عاصم: ﴿لِّمَن تَبِعَكَ﴾ بكسر اللام بمعنى ﴿لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ﴾ هذا الوعيد وهو قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وقيل: إن لأملأن في محل الابتداء ﴿لَّمَن تَبِعَكَ﴾ خبره، قال أبو بكر الأنباري: الكناية في قوله: ﴿لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ﴾ عائد على ولد آدم لأنه حين قال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: ١١] كان مخاطبًا لولد آدم فرجعت الكناية إليهم. قال القاضي: دلت هذه الآية على أن التابع والمتبوع معنيان في أن جهنم تملأ منهما ثم إن الكافر تبعه، فكذلك الفاسق تبعه فيجب القطع بدخول الفاسق النار، وجوابه أن المذكور في الآية أنه تعالى يملأ جهنم ممن تبعه، وليس في الآية أن كل من تبعه فإنه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال، ونقول هذه الآية تدل على أن جميع أصحاب البدع والضلالات يدخلون جهنم لأن كلهم متابعون لإبليس، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٩﴾

اعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل:

أحدها: أن قوله: ﴿ٱسْكُنْ﴾ أمر تعبد أو أمر إباحة وإطلاق من حيث إنه لا مشقة فيه فلا يتعلق به التكليف. وثانيها: أن زوج آدم هو حواء، ويجب أن نذكر أنه تعالى كيف خلق حواء، وثالثها: أن تلك الجنة كانت جنة الخلد، أو جنة من جنان السماء أو جنة من جنان الأرض. ورابعها: أن قوله: ﴿فَكُلَا﴾ أمر إباحة لا أمر تكليف. وخامسها: أن قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾ نهي تنزيه أو نهي تحريم. وسادسها: أن قوله: ﴿هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ المراد شجرة واحدة بالشخص أو النوع. وسابعها: أن تلك الشجرة أي شجرة كانت. وثامنها: أن ذلك الذنب كان صغيرًا أو كبيرًا. وتاسعها: أنه ما المراد من قوله: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ وهل يلزم من كونه ظالمًا بهذا القربان الدخول تحت قوله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨] وعاشرها: أن هذه الواقعة وقعت قبل نبوة آدم عليه السلام أو بعدها، فهذه المسائل العشرة قد سبق تفصيلها وتقريرها في سورة البقرة فلا نعيدها، والذي بقي علينا من هذه الآية حرف واحد، وهو أنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿وَكُلَا

(١) أمية تقدمت ترجمته.

(٢) انظر سابقه.

مِنۡهَا رَغَدًا﴾[البقرة: ٣٥] بالواو، وقال ههنا: ﴿فَكُلَا﴾ بالفاء فما السبب فيه، وجوابه من وجهين: الأول: أن الواو تفيد الجمع المطلق، والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب، فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو، ولا منافاة بين النوع والجنس، ففي سورة البقرة ذكر الجنس وفي سورة الأعراف ذكر النوع.

قوله تعالى: ﴿فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ لِيُبۡدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنۡهُمَا مِن سَوۡءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ أَوۡ تَكُونَا مِنَ ٱلۡخَٰلِدِينَ ٢٠ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ٢١ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٖۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٢٢﴾

يقال: وسوس إذا تكلم كلامًا خفيًّا يكرره، وبه سمي صوت الحلي وسواسًا وهو فعل غير متعد كقولنا: ولولوت المرأة، وقولنا: وعوع الذئب، ورجل مُوسوِس بكسر الواو ولا يقال مُوسوَس بالفتح، ولكن موسوس له وموسوس إليه، وهو الذي يلقي إليه الوسوسة، ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لأجله ووسوس إليه ألقاها إليه، وههنا سؤالات:

السؤال الأول: كيف وسوس إليه وآدم كان في الجنة وإبليس أخرج منها؟.

والجواب: قال الحسن: كان يوسوس من الأرض إلى السماء وإلى الجنة بالقوة الفوقية التي جعلها الله تعالى له، وقال أبو مسلم الأصفهاني: بل كان آدم وإبليس في الجنة لأن هذه الجنة كانت بعض جنات الأرض، والذي يقوله بعض الناس من أن إبليس دخل في جوف الحية ودخلت الحية في الجنة فتلك القصة الركيكة مشهورة، وقال آخرون: إن آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة، وكان إبليس واقفًا من خارج الجنة على بابها، فيقرب فيقرب أحدهما من الآخر وتحصل الوسوسة هناك.

السؤال الثاني: أن آدم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين إبليس من العداوة فكيف قبل قوله.

والجواب: لا يبعد أن يقال إن إبليس لقي آدم مرارًا كثيرة ورغبه في أكل الشجرة بطرق كثيرة فلأجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه أثر كلامه في آدم عليه السلام.

السؤال الثالث: لم قال: ﴿فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾.

والجواب: معنى وسوس له أي فعل الوسوسة لأجله والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿لِيُبۡدِيَ لَهُمَا﴾ في هذا اللام قولان: أحدهما: أنه لام العاقبة كما في قوله: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾[القصص: ٨] وذلك لأن الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما، ولم يعلم أنهما إن أكلا من الشجرة بدت عوراتهما، وإنما كان قصده

أن يحملهما على المعصية فقط. الثاني: لا يبعد أيضًا أن يقال: إنه لام الغرض ثم فيه وجهان: أحدهما: أن يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه، والمعنى: أن غرضه من إلقاء تلك الوسوسة إلى آدم زوال حرمته وذهاب منصبه. والثاني: لعله رأى في اللوح المحفوظ أو سمع من بعض الملائكة أنه إذا أكل من الشجرة بدت عورته، وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة، فكان يوسوس إليه لحصول هذا الغرض، وقوله: ﴿مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا﴾ فيه مباحث:

البحث الأول: ما وري مأخوذ من المواراة يقال: واريته أي سترته. قال تعالى: ﴿يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾ [المائدة: ٣١]. وقال النبي ﷺ لعلي لما أخبره بوفاة أبيه: «اذْهَبْ فَوَارِهِ».

البحث الثاني: السوأة: فرج الرجل والمرأة، وذلك لأن ظهوره يسوء الإنسان. قال ابن عباس رضي الله عنهما: كأنهما قد ألبسا ثوبًا يستر عورتهما، فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب فذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا﴾.

البحث الثالث: دلت هذه الآية على أن كشف العورة من المنكرات وأنه لم يزل مستهجنًا في الطباع مستقبحًا في العقول وقوله: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ يمكن أن يكون هذا الكلام ذكره إبليس بحيث خاطب به آدم وحواء، ويمكن أيضًا أن يكون وسوسة أوقعها في قلوبهما، والأمران مرويان إلا أن الأغلب أنه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ ومعنى الكلام أن إبليس قال لهما في الوسوسة: إلا أن تكون ملكين وأراد به أن تكونا بمنزلة الملائكة إن أكلتما منها أو تكونا من الخالدين إن أكلتما، فرغبهما بأن أوهمهما أن من أكلها صار كذلك وأنه تعالى إنما نهاهما عنها لكي لا يكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا، وفي الآية سؤالات:

السؤال الأول: كيف أطمع إبليس آدم في أن يكون ملكًا عند الأكل من الشجرة مع أنه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله. والجواب من وجوه: الأول: أن هذا المعنى أحد ما يدل على أن الملائكة الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الأرض. أما ملائكة السماوات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون فما سجدوا ألبتة لآدم، ولو كانوا سجدوا له لكان هذا التطميع فاسدًا مختلًا. وثانيها: نقل الواحدي عن بعضهم أنه قال: إن آدم علم أن الملائكة لا يموتون إلى يوم القيامة، ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه إبليس أن يصير مثل الملك في البقاء، وأقول: هذا الجواب ضعيف، لأن على هذا التقدير المطلوب من الملائكة هو الخلود وحينئذ لا يبقى فرق بين قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ وبين قوله: ﴿أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾.

والوجه الثاني: قال الواحدي: كان ابن عباس يقرأ مَلِكَين ويقول: ما طمعا في أن يكونا مَلَكَين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا مَلِكَين، وإنما أتاهما الملعون من جهة المُلْكِ، ويدل على هذا قوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه: ٢٠] وأقول هذا الجواب أيضًا ضعيف،

وبيانه من وجهين: الأول: هب أنه حصل الجواب على هذه القراءة: فهل يقول ابن عباس: إن تلك القراءة المشهورة باطلة أو لا يقول ذلك؟ والأول باطل، لأن تلك القراءة قراءة متواترة، فكيف يمكن الطعن فيها، وأما الثاني: فعلى هذا التقدير الإشكال باق. لأن على تلك القراءة يكون بالتطميع قد وقع في أن يصير بواسطة ذلك الأكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال.

والوجه الثاني: أنه تعالى جعل سجود الملائكة والخلق له في أن يسكن الجنة، وأن يأكل منها رغدًا كيف شاء وأراد، ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة.

السؤال الثاني: هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النبوة.

والجواب من وجوه: الأول: أنا إذا قلنا: إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك؛ ولأن آدم حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ما كان من الأنبياء، وعلى هذا التقدير فزال الاستدلال. والثاني: أن بتقدير (أن) تكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة فلعل آدم عليه السلام رغب في أن يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة أو في خلقة الذات بأن يصير جوهرًا نورانيًا، وفي أن يصير من سكان العرش والكرسي، وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال.

السؤال الثالث: نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ وفي قوله: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ﴾ قال عمرو: وقلت للحسن: فهل صَدَّقاه في ذلك. فقال الحسن: معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين، ووجه السؤال: أنه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير: أن يصدقا إبليس في ذلك القول.

والجواب: ذكروا في تقرير ذلك التكفير أنه عليه السلام لو صدق إبليس في الخلود لكان ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة، وأنه كفر. ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر؟ وبيانه من وجهين: الأول: أن لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام، وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكروه.

الوجه الثاني: هب أن الخلود مفسر بالدوام، إلا أنا نسلم أن اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره أن العلم بأنه تعالى هل يميت هذا المكلف أو لا يميته، علم لا يحصل إلا من دليل السمع فلعله تعالى ما بيَّن في وقت آدم عليه السلام أنه يميت الخلق، ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء، فلهذا السبب رغب فيه، وعلى هذا التقدير: فالتكفير غير لازم.

السؤال الرابع: ثبت بما سبق أن آدم وحواء لو صدقا إبليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما، فهل يقولون إنهما صدقاه فيه قطعًا؟ وإن لم يحصل القطع فهل يقولون إنهما ظنا أن الأمر كما قال؟ أو ينكرون هذا الظن أيضًا.

والجواب: أن المحققين أنكروا حصول هذا التصديق قطعًا وظنًّا، بل الصواب أنهما إنما أقدما على الأكل لغلبة الشهوة، لا أنهما صدقاه علمًا أو ظنًّا كما نجد أنفسنا عند الشهوة نقدم

على الفعل إذا زين لنا الغير ما نشتهيه، وإن لم نعتقد أن الأمر كما قال.

السؤال الخامس: قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ هذا الترغيب والتطميع وقع في مجموع الأمرين أو في أحدهما.

والجواب: قال بعضهم: الترغيب كان في مجموع الأمرين، لأنه أدخل في الترغيب. وقيل: بل هو على ظاهره على طريقة التخيير.

ثم قال تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ أي وأقسم لهما إني لكما لمن الناصحين.

فإن قيل: المقاسمة أن تقسم لصاحبك ويقسم لك. تقول: قاسمت فلانًا أي حالفته، وتقاسما: تحالفا، ومنه قوله تعالى: ﴿تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ﴾ [النمل: ٤٩].

قلنا: فيه وجوه:

الأول: التقدير أنه قال: أقسم لكما إني لكما لمن الناصحين. وقالا له: أتقسم بالله إنك لمن الناصحين؟ فجعل ذلك مقاسمة بينهم. والثاني: أقسم لهما بالنصيحة، وأقسما له بقبولها. الثالث: أنه أخرج قسم إبليس على زنة المفاعلة، لأنه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم.

إذا عرفت هذا فنقول: قال قتادة: حلف لهما بالله حتى خدعهما، وقد يخدع المؤمن بالله، وقوله: ﴿إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ أي قال إبليس: إني خلقت قبلكما، وأنا أعلم أحوالاً كثيرة من المصالح والمفاسد لا تعرفانها فامتثلا قولي أرشدكما.

ثم قال تعالى: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾ وذكر أبو منصور الأزهري لهذه الكلمة أصلين: أحدهما: أصل الرجل العطشان يدلي رجليه في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء، فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه. فيقال: دلاه إذا أطمعه. الثاني: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾ أي أجرأهما إبليس على أكل الشجرة بغرور، والأصل فيه دللهما من الدل، والدالة وهي الجرأة.

إذا عرفت هذا فنقول: قال ابن عباس: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾ أي غرهما باليمين، وكان آدم يظن أن أحدًا لا يحلف بالله كاذبًا. وعن ابن عمر رضي الله عنه: أنه كان إذا رأى من عبده طاعة وحسن صلاة أعتقه، فكان عبيده يفعلون ذلك طلبًا للعتق. فقيل له: إنهم يخدعونك، فقال: من خدعنا بالله انخدعنا له.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ﴾ وذلك يدل على أنهما تناولا اليسير قصدًا إلى معرفة طعمه، ولولا أنه تعالى ذكر في آية أخرى أنهما أكلا منها، لكان ما في هذه الآية لا يدل على الأكل، لأن الذائق قد يكون ذائقًا من دون أكل.

ثم قال تعالى: ﴿بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا﴾ أي ظهرت عوراتهما، وزال النور عنهما ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ﴾ قال الزجاج: معنى طفق: أخذ في الفعل ﴿يَخْصِفَانِ﴾ أي يجعلان ورقة على ورقة. ومنه قيل للذي يرقع النعل خصاف، وفيه دليل على أن كشف العورة قبيح من لدن آدم، ألا ترى أنهما كيف بادرا إلى الستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ﴾ قال عطاء:

بلغني أن الله ناداهما أفرارًا مني يا آدم قال: بل حياء منك يا رب ما ظننت أن أحدًا يقسم باسمك كاذبًا، ثم ناداه ربه أما خلقتك بيدي، أما نفخت فيك من روحي، أما أسجدت لك ملائكتي، أما أسكنتك في جنتي في جواري!

ثم قال: ﴿وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [الأعراف: ٢٢] قال ابن عباس: بيَّن العداوة حيث أبى السجود وقال: ﴿لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦].

قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٢٣ قَالَ ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ٢٤ قَالَ فِيهَا تَحۡيَوۡنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنۡهَا تُخۡرَجُونَ ٢٥ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ٢٦﴾

اعلم أن هذه الآية مفسرة في سورة البقرة، وقد ذكرنا هناك أن هذه الآية تدل على صدور الذنب العظيم من آدم عليه السلام، إلا أنا نقول: هذا الذنب إنما صدر عنه قبل النبوة. وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل.

قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ٢٤ قَالَ فِيهَا تَحۡيَوۡنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنۡهَا تُخۡرَجُونَ ٢٥﴾

اعلم أن هذا الذي تقدم ذكره هو آدم، وحواء، وإبليس، وإذا كان كذلك فقوله: ﴿ٱهۡبِطُواْ﴾ يجب أن يتناول هؤلاء الثلاثة ﴿بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ﴾ يعني العداوة ثابتة بين الجن والإنس لا تزول ألبتة. وقوله: ﴿فِيهَا تَحۡيَوۡنَ﴾ الكناية عائدة إلى الأرض في قوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ والمراد في الأرض تعيشون وفيها تموتون ومنها تخرجون إلى البعث والقيامة. قرأ حمزة والكسائي (تَخْرُجُون) بفتح التاء وضم الراء، وكذلك في الروم والزخرف والجاثية، وقرأ ابن عامر ههنا، وفي الزخرف بفتح التاء، وفي الروم والجاثية بضم التاء، والباقون جميع ذلك بضم التاء.

قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ٢٦﴾

في نظم الآية وجهان:

الوجه الأول: أنه تعالى لما بيَّن أنه أمر آدم وحواء بالهبوط إلى الأرض، وجعل الأرض لهما مستقرًّا بيَّن بعده أنه تعالى أنزل كل ما يحتاجون إليه في الدين والدنيا، ومن جملتها اللباس الذي

يحتاج إليه في الدين والدنيا .

الوجه الثاني: أنه تعالى لما ذكر واقعة آدم في انكشاف العورة أنه كان يخصف الورق عليها، أتبعه بأن بيَّن أنه خلق اللباس للخلق ليستروا بها عورتهم، ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب أنه أقدرهم على التستر .

فإن قيل: ما معنى إنزال اللباس؟

قلنا: إنه تعالى أنزل المطر، وبالمطر تتكون الأشياء التي منها يحصل اللباس، فصار كأنه تعالى أنزل اللباس، وتحقيق القول أن الأشياء التي تحدث في الأرض لما كانت معلقة بالأمور النازلة من السماء صار كأنه تعالى أنزلها من السماء . ومنه قوله تعالى : ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦] وقوله : ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥] وأما قوله : ﴿وَرِيشًا﴾ .

ففيه بحثان:

البحث الأول: الريش: لباس الزينة، استعير من ريش الطير لأنه لباسه وزينته، أي أنزلنا عليكم لباسين: لباسًا يواري سوآتكم، ولباسًا يزينكم، لأن الزينة غرض صحيح كما قال : ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨] وقال : ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾ [النحل: ٦] .

البحث الثاني: روي عن عاصم رواية غير مشهورة (ورياشًا) وهو مروي أيضًا عن عثمان رضي الله عنه، والباقون ﴿وَرِيشًا﴾ واختلفوا في الفرق بين الرِّيش والرِّياش فقيل: رياش جمع ريش، وكذِياب وذِيب، وقِداح وقِدْح، وشِعَاب وشِعْب، وقيل: هما واحد، كلِباس ولِبْس وجلال وجل، روى ثعلب عن ابن الأعرابي قال: كل شيء يعيش به الإنسان من متاع أو مال أو مأكول فهو رِيش ورِيَاش، وقال ابن السِّكِّيت: الرياش مختص بالثياب والأثاث، والريش قد يطلق على سائر الأموال وقوله تعالى : ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ﴾

فيه بحثان:

البحث الأول: قرأ نافع وابن عامر والكسائي (ولباسَ) بالنصب عطفًا على قوله : (لباسًا) والعامل فيه أنزلنا وعلى هذا التقدير فقوله : (ذلك) مبتدأ وقوله : ﴿خَيْرٌ﴾ خبره، والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير فقوله : ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ مبتدأ وقوله : (ذلك) صفة أو بدل أو عطف بيان وقوله ﴿خَيْرٌ﴾ خبر لقوله : ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ ومعنى قولنا صفة أن قوله : (ذلك) أشير به إلى اللباس كأنه قيل ولباس التقوى المشار إليه خير .

البحث الثاني: اختلفوا في تفسير قوله : ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ والضابط فيه أن منهم من حمله على نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره .

أما القول الأول: ففيه وجوه : أحدها : أن المراد أن اللباس الذي أنزله الله تعالى ليواري سوآتكم هو لباس التقوى، وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الأول وإنما أعاده الله لأجل أن

يخبر عنه بأنه خير لأن جماعة من أهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت فجرى هذا في التكرير مجرى قول القائل: قد عرفتك الصدق في أبواب البر، والصدق خير لك من غيره. فيعيد ذكر الصدق ليخبر عنه بهذا المعنى. وثانيها: أن المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقي به في الحروب. وثالثها: المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لأجل إقامة الصلوات.

والقول الثاني: أن يحمل قوله: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ على المجازات ثم اختلفوا فقال قتادة والسدي وابن جريج: لباس التقوى الإيمان. وقال ابن عباس: لباس التقوى العمل الصالح، وقيل: هو السمت الحسن، وقيل: هو العفاف والتوحيد، لأن المؤمن لا تبدو عورته وإن كان عاريًا من الثياب. والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وإن كان كاسيًا، وقال معبد: هو الحياء. وقيل هو ما يظهر على الإنسان من السكينة والإخبات والعمل الصالح، وإنما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لأن اللباس الذي يفيد التقوى، ليس إلا هذه الأشياء أما قوله: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ قال أبو علي الفارسي: معنى الآية ولباس التقوى خير لصاحبه إذا أخذ به، وأقرب له إلى الله تعالى مما خلق من اللباس والرياش الذي يتجمل به. قال: وأضيف اللباس إلى التقوى كما أضيف إلى الجوع في قوله: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢] وقوله: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ﴾ معناه من آيات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعني إنزال اللباس عليهم ﴿لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ فيعرفون عظيم النعمة فيه.

قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ ۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾﴾

اعلم أن المقصود من ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها، فكأنه تعالى لما ذكر قصة آدم وبيّن فيها شدة عداوة الشيطان لآدم وأولاده أتبعها بأن حذر أولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ﴾ وذلك لأن الشيطان لما بلغ أثر كيده ولطف وسوسته وشدة اهتمامه إلى أن قدر على إلقاء آدم في الزلة الموجبة لإخراجه من الجنة فبأن يقدر على أمثال هذه المضار في حق بني آدم أولى. فبهذا الطريق حذر تعالى بني آدم بالاحتراز عن وسوسة الشيطان فقال: ﴿لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ فيترتب عليه أن لا تدخلوا الجنة كما فتن أبويكم، فترتب عليه خروجهما منها وأصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغش. ثم أتى في القرآن بمعنى المحنة.

وههنا بحثان:

البحث الأول: قال الكعبي: هذه الآية حجة على من نسب خروج آدم وحواء وسائر وجوه

المعاصي إلى الشيطان وذلك يدل على أنه تعالى بريء منها. فيقال له: لم قلتم أن كون هذا العمل منسوبًا إلى الشيطان يمنع من كونه منسوبًا إلى الله تعالى؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك العمل، كان منسوبًا إلى الله تعالى؟ ولما أجرى عادته بأنه يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان، وتحسينه تلك الأعمال عند ذلك الكافر، كان منسوبًا إلى الشيطان.

البحث الثاني: ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما أخرج آدم وحواء من الجنة، عقوبة لهما على تلك الزلة، وظاهر قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] يدل على أنه تعالى خلقهما لخلافة الأرض وأنزلهما من الجنة إلى الأرض لهذا المقصود. فكيف الجمع بين الوجهين؟

وجواب: أنه ربما قيل حصل لمجموع الأمرين، والله أعلم.

ثم قال: ﴿يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَآ﴾

وفيه مباحث:

البحث الأول: ﴿يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾ حال، أي أخرجهما نازعًا لباسهما وأضاف نزع اللباس إلى الشيطان وإن لم يتول ذلك لأنه كان بسبب منه، فأسند إليه كما تقول أنت فعلت هذا؟ لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب وإن لم يباشره، وكذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره أسند إليه.

البحث الثاني: اللام في قوله: ﴿لِيُرِيَهُمَا﴾ لام العاقبة كما ذكرنا في قوله: ﴿لِيُبْدِيَ لَهُمَا﴾ [الأعراف: ٢٠] قال ابن عباس رضي الله عنهما: يرى آدم سوأة حواء وترى حواء سوأة آدم.

البحث الثالث: اختلفوا في اللباس الذي نزع منهما فقال بعضهم: إنه النور، وبعضهم التقى، وبعضهم اللباس الذي هو ثياب الجنة، وهذا القول أقرب لأن إطلاق اللباس يقتضيه والمقصود من هذا الكلام، تأكيد التحذير لبني آدم، لأنه لما بلغ تأثير وسوسة الشيطان في حق آدم مع جلالة قدره إلى هذا الحد فكيف يكون حال آحاد الخلق؟ ثم أكد تعالى هذا التحذير بقوله: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾.

وفيه مباحث:

البحث الأول: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ﴾ يعني إبليس ﴿هُوَ وَقَبِيلُهُۥ﴾ أعاد الكناية ليحسن العطف كقوله: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [الأعراف: ١٩].

البحث الثاني: قال أبو عبيدة عن أبي زيد: (القبيل) الجماعة: يكونون من الثلاثة فصاعدًا من قوم شتي، وجمعه قُبُل. والقبيلة: بنو أب واحد. وقال ابن قتيبة: قبيله أصحابه وجنده، وقال الليث: ﴿هُوَ وَقَبِيلُهُۥ﴾ أي هو ومن كان من نسله.

البحث الثالث: قال أصحابنا: إنهم يرون الأنس لأنه تعالى خلق في عيونهم إدراكًا والإنس لا

يرونهم لأنه تعالى لم يخلق هذا الإدراك في عيون الإنس، وقالت المعتزلة: الوجه في أن الإنس لا يرون الجن، رقة أجسام الجن ولطافتها. والوجه في رؤية الجن للإنس، كثافة أجسام الإنس، والوجه في أن يرى بعض الجن بعضًا، أن الله تعالى يقوي شعاع أبصار الجن ويزيد فيه، ولو زاد الله في قوة أبصارنا لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضًا، ولو أنه تعالى كثف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيناهم، فعلى هذا كون الإنس مبصرًا للجن موقوف عند المعتزلة إما على زيادة كثافة أجسام الجن، أو على زيادة قوة أبصار الإنس.

البحث الرابع: قوله تعالى: ﴿مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ يدل على أن الإنس لا يرون الجن لأن قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ يتناول أوقات الاستقبال من غير تخصيص، قال بعض العلماء: ولو قدر الجن على تغيير صور أنفسهم بأي صورة شاءوا وأرادوا، لوجب أن ترتفع الثقة عن معرفة الناس، فلعل هذا الذي أشاهده وأحكم عليه بأنه ولدي أو زوجتي جنى صور نفسه بصورة ولدي أو زوجتي وعلى هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الأشخاص، وأيضًا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وإزالة العقل عنهم مع أنه تعالى بيَّن العداوة الشديدة بينهم وبين الإنس، فلم لا يفعلون ذلك في حق أكثر البشر؟ وفي حق العلماء والأفاضل والزهاد، لأن هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد أكثر وأقوى، ولما لم يوجد شيء من ذلك ثبت أنه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه. ويتأكد هذا بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢] قال مجاهد: قال إبليس: أعطينا أربع خصال: نَرى ولا نُرى، ونخرج من تحت الثرى، ويعود شيخنا فتى.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فقد احتج أصحابنا بهذا النص على أنه تعالى هو الذي سلط الشيطان الرجيم عليهم حتى أضلهم وأغواهم، قال الزجاج: ويتأكد هذا النص بقوله تعالى: ﴿أَنَّآ أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [مريم: ٨٣] قال القاضي: معنى قوله: ﴿جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ هو أنا حكمنا بأن الشيطان ولي لمن لا يؤمن، قال ومعنى قوله: ﴿أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [مريم: ٨٣] هو أنا خلينا بينهم وبينهم، كما يقال فيمن يربط الكلب في داره ولا يمنعه من التوثب على الداخل؛ إنه أرسل عليه كلبه.

والجواب: أن القائل إذا قال: إن فلانًا جعل هذا الثوب أبيض أو أسود، لم يفهم منه أنه حكم به، بل يفهم منه أنه حصل السواد أو البياض فيه، فكذلك ههنا وجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل، لا على مجرد الحكم، وأيضًا فهب أنه تعالى حكم بذلك، لكن مخالفة حكم الله تعالى توجب كونه كاذبًا وهو محال، فالمفضي إلى المحال محال، فكون العبد قادرًا على خلاف ذلك، وجب أن يكون محالاً. وأما قوله أن قوله تعالى: ﴿أَنَّآ أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [مريم: ٨٣] أي خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف أيضًا، ألا ترى أن أهل السوق يؤذي بعضهم بعضًا، ويشتم بعضهم بعضًا، ثم إن زيدًا وعمرًا إذا لم يمنع بعضهم عن البعض. لا يقال: إنه

أرسل بعضهم على البعض، بل لفظ الإرسال إنما يصدق إذا كان تسليط بعضهم على البعض بسبب من جهته، فكذا ههنا. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٢٨﴾

اعلم أن في الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرهما، وفيهم من حمله على أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء، والأولى أن يحكم بالتعميم، والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة، فيدخل فيه جميع الكبائر، واعلم أنه ليس المراد منه أن القوم كانوا يسلمون كون تلك الأفعال فواحش. ثم كانوا يزعمون أن الله أمرهم بها، فإن ذلك لا يقوله عاقل. بل المراد أن تلك الأشياء كانت في أنفسها فواحش، والقوم كانوا يعتقدون أنها طاعات، وأن الله أمرهم بها، ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم كانوا يحتجون على إقدامهم على تلك الفواحش بأمرين: أحدهما: أنا وجدنا عليها آباءنا. والثاني: أن الله أمرنا بها.

أما الحجة الأولى: فما ذكر الله عنها جوابًا، لأنها إشارة إلى محض التقليد، وقد تقرر في عقل كل أحد أنه طريقة فاسدة، لأن التقليد حاصل في الأديان المتناقضة، فلو كان التقليد طريقًا حقًّا للزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقًّا ومعلوم أنه باطل، ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرًا جليًّا لكل أحد لم يذكر الله تعالى الجواب عنه.

وأما الحجة الثانية: وهي قولهم: ﴿وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ﴾ فقد أجاب عنه بقوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ والمعنى أنه ثبت على لسان الأنبياء والرسل كون هذه الأفعال منكرة قبيحة، فكيف يمكن القول بأن الله تعالى أمرنا بها؟ وأقول للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية على أن الشيء إنما يقبح لوجه عائد إليه، ثم إنه تعالى نهى عنه لكونه مشتملاً على ذلك الوجه، لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ إشارة إلى أنه لما كان ذلك موصوفًا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع أن يأمر الله به، وهذا يقتضي أن يكون كونه في نفسه من الفحشاء مغايرًا لتعلق الأمر والنهي به، وذلك يفيد المطلوب.

وجوابه: يحتمل أنه لما ثبت بالاستقراء أنه تعالى لا يأمر إلا بما يكون مصلحة للعباد، ولا ينهي إلا عما يكون مفسده لهم، فقد صح هذا التعليل لهذا المعنى. والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾

وفيه بحثان:

البحث الأول: المراد منه أن يقال: إنكم تقولون: إن الله أمركم بهذه الأفعال المخصوصة فعِلْمُكم بأن الله أمركم بها حصل لأنكم سمعتم كلام الله تعالى ابتداء من غير واسطة، أو عرفتم ذلك بطريق الوحي إلى الأنبياء؟

أما الأول: فمعلوم الفساد بالضرورة.

وأما الثاني: فباطل على قولكم، لأنكم تنكرون نبوة الأنبياء على الإطلاق، لأن هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش، وهم كانوا ينكرون أصل النبوة، وإذا كان الأمر كذلك، فلا طريق لهم إلى تحصيل العلم بأحكام الله تعالى، فكان قولهم: إن الله أمرنا بها قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلومًا. وأنه باطل.

البحث الثاني : نفاة القياس قالوا: الحكم المثبت بالقياس مظنون وغير معلوم، وما لا يكون معلومًا لم يجز القول به لقوله تعالى في معرض الذم والسخرية: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وجواب مثبتي القياس عن أمثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارًا. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ ۗ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أمر الأمر بالفحشاء بيَّن تعالى أنه يأمر بالقسط والعدل، وفيه مسائل:

المسألة الأولى : قوله: ﴿أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ﴾ يدل على أن الشيء يكون في نفسه قسطًا لوجوه عائدة إليه في ذاته، ثم إنه تعالى يأمر به لكونه كذلك في نفسه، وذلك يدل أيضًا على أن الحسن إنما يحسن لوجوه عائدة إليه، وجوابه ما سبق ذكره.

المسألة الثانية : قال عطاء، والسدي (بالقسط): بالعدل وبما ظهر في المعقول كونه حسنًا صوابًا. وقال ابن عباس: هو قول لا إله إلا الله، والدليل عليه قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] وذلك القسط ليس إلا شهادة أن لا إله إلا الله. فثبت أن القسط ليس إلا قول لا إله إلا الله.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه تعالى أمر في هذه الآية بثلاثة أشياء. أولها: أنه أمر بالقسط، وهو قول: لا إله إلا الله. وهو يشتمل على معرفة الله تعالى بذاته وأفعاله وأحكامه، ثم على معرفة أنه واحد لا شريك له. وثانيها: أنه أمر بالصلاة وهو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾.

وفيه مباحث:

البحث الأول : أنه لقائل أن يقول: ﴿أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ﴾ خبر وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ أمر وعطف الأمر على الخبر لا يجوز. وجوابه التقدير: قل أمر ربي بالقسط. وقل: أقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين.

البحث الثاني : في الآية قولان: أحدهما: المراد بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟﴾ هو استقبال القبلة.

والثاني: أن المراد هو الإخلاص، والسبب في ذكر هذين القولين، أن إقامة الوجه في العبادة قد تكون باستقبال القبلة، وقد تكون بالإخلاص في تلك العبادة، والأقرب هو الأول، لأن الإخلاص مذكور من بعد، ولو حملناه على معنى الإخلاص، صار كأنه قال: وأخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين، وذلك لا يستقيم.

فإن قيل: يستقيم ذلك، إذا علقت الإخلاص بالدعاء فقط.

قلنا: لما أمكن رجوعه إليهما جميعًا، لم يجز قصره على أحدهما، خصوصًا مع قوله: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ فإنه يعم كل ما يسمى دينًا.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ اختلفوا في أن المراد منه زمان الصلاة أو مكانه والأقرب هو الأول، لأنه الموضع الذي يمكن فيه إقامة الوجه للقبلة، فكأنه تعالى بين لنا أن لا نعتبر الأماكن، بل نعتبر القبلة، فكان المعنى: وجهوا وجوهكم حيثما كنتم في الصلاة إلى الكعبة، وقال ابن عباس: المراد إذا حضرت الصلاة وأنتم عند مسجد فصلوا فيه، ولا يقولن أحدكم، لاأصلي إلا في مسجد قومي.

ولقائل أن يقول: حمل لفظ الآية على هذا بعيد، لأن لفظ الآية يدل على وجوب إقامة الوجه في كل مسجد، ولا يدل على أنه لا يجوز له العدول من مسجد إلى مسجد.

وأما قوله: ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ فاعلم أنه تعالى لما أمر في الآية الأولى بالتوجه إلى القبلة، أمر بعده بالدعاء، والأظهر عندي أن المراد به أعمال الصلاة، وسماها دعاء، لأن الصلاة في أصل اللغة عبارة عن الدعاء، ولأن أشرف أجزاء الصلاة هو الدعاء والذكر، وبيَّن أنه يجب أن يؤتى بذلك الدعاء مع الإخلاص، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[البينة: ٥] ثم قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾.

وفيه قولان:

القول الأول: قال ابن عباس: (كما بدأكم) خلقكم مؤمنًا أو كافرًا (تعودون) فبعث المؤمن مؤمنًا، والكافر كافرًا، فإن من خلقه الله في أول الأمر للشقاوة، أعمله بعمل أهل الشقاوة، وكانت عاقبته الشقاوة، وان خلقه للسعادة أعمله بعمل أهل السعادة، وكانت عاقبته السعادة.

والقول الثاني: قال الحسن ومجاهد: (كما بدأكم) خلقكم في الدنيا ولم تكونوا شيئًا، كذلك تعودون أحياء، فالقائلون بالقول الأول: احتجوا على صحته بأنه تعالى ذكر عقيبه قوله: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ وهذا يجري مجرى التفسير لقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ وذلك يوجب ما قلناه. قال القاضي: هذا القول باطل، لأن أحدًا لا يقول: إنه تعالى بدأنا مؤمنين أو كافرين، لأنه لا بد في الإيمان والكفر أن يكون طارئًا وهذا السؤال ضعيف، لأن جوابه أن يقال: كما بدأكم بالإيمان، والكفر، والسعادة، والشقاوة، فكذلك يكون الحال عليه يوم القيامة.

واعلم أنه تعالى أمر في الآية أولاً بكلمة (القسط) وهي كلمة لا إله إلا الله، ثم أمر بالصلاة ثانيًا،

ثم بيَّن أن الفائدة في الإتيان بهذه الأعمال، إنما تظهر في الدار الآخرة، ونظيره قوله تعالى في (طه) لموسى عليه السلام: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ۝١٤ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه: ١٤، ١٥].

ثم قال تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾

وفيه بحثان:

البحث الأول: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال من الله تعالى. قالت المعتزلة: المراد فريقًا هدى إلى الجنة والثواب، وفريقًا حق عليهم الضلالة، أي العذاب والصرف عن طريق الثواب. قال القاضي: لأن هذا هو الذي يحق عليهم دون غيرهم، إذ العبد لا يستحق، لأن يضل عن الدين، إذ لو استحق ذلك لجاز أن يأمر أنبياءه بإضلالهم عن الدين، كما أمرهم بإقامة الحدود المستحقة، وفي ذلك زوال الثقة بالنبوات.

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين: الأول: أن قوله: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ﴾ إشارة إلى الماضي وعلى التأويل الذي يذكرونه يصير المعنى إلى أنه تعالى سيهديهم في المستقبل، ولو كان المراد أنه تعالى حكم في الماضي بأنه سيهديهم إلى الجنة، كان هذا عدولاً عن الظاهر من غير حاجة، لأنا بينَّا بالدلائل العقلية القاطعة أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى. والثاني: نقول هب أن المراد من الهداية والضلال حكم الله تعالى بذلك، إلا أنه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره، وإلا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبًا، والكذب على الله محال، والمفضي إلى المحال محال، فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالاً، وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه. والله أعلم.

البحث الثاني: انتصاب قوله: ﴿وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ بفعل يفسره ما بعده، كأنه قيل: وخذل فريقًا حق عليهم الضلالة، ثم بيَّن تعالى أن الذي لأجله حقت على هذه الفرقة الضلالة، هو أنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله فقبلوا ما دعوهم إليه، ولم يتأملوا في التمييز بين الحق والباطل.

فإن قيل: كيف يستقيم هذا التفصيل مع قولكم، بأن الهدى والضلال إنما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء. فنقول: عندنا مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل، والداعية التي دعتهم إلى ذلك الفعل، هي: أنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله.

ثم قال تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ قال ابن عباس: يريد ما بيَّن لهم عمرو بن لحي، وهذا بعيد، بل هو محمول على عمومه، فكل من شرع في باطل، فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه حقًا، أو لم يحسب ذلك، وهذا الآية تدل على أن مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين، بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين، لأنه تعالى عاب الكفار بأنهم يحسبون كونهم مهتدين، ولولا أن هذا الحسبان مذموم، وإلا لما ذمهم بذلك، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

اعلم أن الله تعالى لما أمر بالقسط في الآية الأولى، وكان من جملة القسط أمر اللباس وأمر المأكول والمشروب، لا جرم أتبعه بذكرهما، وأيضًا لما أمر بإقامة الصلاة في قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٢٩] وكان ستر العورة شرطًا لصحة الصلاة لا جرم أتبعه بذكر اللباس.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس: إن أهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار، والنساء بالليل، وكانوا إذا وصلوا إلى مسجد منى، طرحوا ثيابهم وأتوا المسجد عراة. وقالوا: لا نطوف في ثياب أصبنا فيها الذنوب، ومنهم من يقول: نفعل ذلك تفاؤلاً حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب، وكانت المرأة منهم تتخذ سترًا تعلقه على حقويها، لتستتر به عن الحمس، وهم قريش، فإنهم كانوا لا يفعلون ذلك، وكانوا يصلون في ثيابهم، ولا يأكلون من الطعام إلا قوتًا، ولا يأكلون دسمًا، فقال المسلمون: يا رسول الله فنحن أحق أن نفعل ذلك، فأنزل الله تعالى هذه الآية، أي: البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا.

المسألة الثانية: المراد من الزينة لبس الثياب، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ [النور: ٣١] يعني الثياب، وأيضًا فالزينة لا تحصل إلا بالستر التام للعورات، ولذلك صار التزيين بأجود الثياب في الجُمَع والأعياد سنة، وأيضًا أنه تعالى قال في الآية المتقدمة: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا﴾ [الأعراف: ٢٦] فبين أن اللباس الذي يواري السوأة من قبيل الرياش والزينة، ثم إنه تعالى أمر بأخذ الزينة في هذه الآية، فوجب أن يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدم ذكره في تلك الآية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة، وأيضًا فقد أجمع المفسرون على أن المراد بالزينة ههنا لبس الثوب الذي يستر العورة، وأيضًا فقوله: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ﴾ أمر والأمر للوجوب، فثبت أن أخذ الزينة واجب، وكل ما سوى اللبس فغير واجب، فوجب حمل الزينة على اللبس عملاً بالنص بقدر الإمكان.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ﴾ أمر، وظاهر الأمر للوجوب، فهذا يدل على وجوب ستر العورة عند إقامة كل صلاة.

وههنا سؤالان:

السؤال الأول : أنه تعالى عطف عليه قوله : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ ولا شك أن ذلك أمر إباحة فوجب أن يكون قوله : ﴿ خُذُوا زِينَتَكُمْ ﴾ أمر إباحة أيضًا .

وجوابه: أنه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه ، وأيضًا فالأكل والشرب قد يكونان واجبين أيضًا في الحكم .

السؤال الثاني : أن هذه الآية نزلت في المنع من الطواف حال العري .

والجواب : أنا بينا في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ ، لا بخصوص السبب .

إذا عرفت هذا فنقول: قوله : ﴿ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ يقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلاة لأن اللبس التام هو الزينة . ترك العمل به في القدر الذي لا يجب ستره من الأعضاء ، إجماعًا ، فبقي الباقي داخلاً تحت اللفظ ، وإذا ثبت أن ستر العورة واجب في الصلاة ، وجب أن تفسد الصلاة عند تركه ، لأن تركه يوجب ترك المأمور به ، وترك المأمور به معصية ، والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة في الأصول .

المسألة الثالثة : تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في مسألة إزالة النجاسة بماء الورد . فقالوا : أمرنا بالصلاة في قوله : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [الأنعام: ٧٢] والصلاة عبارة عن الدعاء ، وقد أتى بها ، والإتيان بالمأمور به يوجب الخروج عن العهدة ، فمقتضى هذا الدليل أن لا تتوقف صحة الصلاة على ستر العورة ، إلا أنا أوجبنا هذا المعنى عملاً بقوله تعالى : ﴿ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ ولبس الثوب المغسول بماء الورد على أقصى وجوه النظافة أخذ الزينة ، فوجب أن يكون كافيًا في صحة الصلاة .

وجوابنا: أن الألف واللام في قوله : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [الأنعام: ٧٢] ينصرفان إلى المعهود السابق ، وذلك هو عمل الرسول ﷺ، لم قلتم أن الرسول عليه الصلاة والسلام صلى في الثوب المغسول بماء الورد؟ والله أعلم .

أما قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ فاعلم أنا ذكرنا أن أهل الجاهلية كانوا لا يأكلون من الطعام في أيام حجهم إلا القليل ، وكانوا لا يأكلون الدسم ، يعظمون بذلك حجهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية لبيان فساد تلك الطريقة .

والقول الثاني : أنهم كانوا يقولون أن الله تعالى حرم عليهم شيئًا مما في بطون الأنعام فحرم عليهم البحيرة والسائبة ، فأنزل الله تعالى هذه الآية بيانًا لفساد قولهم في هذا الباب .

واعلم أن قوله: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ مطلق يتناول الأوقات والأحوال ، ويتناول جميع المطعومات والمشروبات ، فوجب أن يكون الأصل فيها هو الحل في كل الأوقات ، وفي كل المطعومات والمشروبات إلا ما خصه الدليل المنفصل ، والعقل أيضًا مؤكد له ، لأن الأصل في المنافع الحل والإباحة .

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوٓاْ﴾

ففيه قولان:

القول الأول: أن يأكل ويشرب بحيث لا يتعدى إلى الحرام، ولا يكثر الإنفاق المستقبح ولا يتناول مقدارًا كثيرًا يضره ولا يحتاج إليه.

والقول الثاني: وهو قول أبي بكر الأصم: أن المراد من الإسراف، قولهم بتحريم البحيرة والسائبة، فإنهم أخرجوها عن ملكهم، وتركوا الانتفاع بها، وأيضًا أنهم حرموا على أنفسهم في وقت الحج أيضًا أشياء أحلها الله تعالى لهم، وذلك إسراف.

واعلم أن حمل لفظ الإسراف على الاستكثار، مما لا ينبغي أولى من حمله على المنع مما لا يجوز وينبغي.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ وهذا نهاية التهديد، لأن كل من لا يحبه الله تعالى بقي محرومًا عن الثواب، لأن معنى محبة الله تعالى العبد إيصاله الثواب إليه، فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب، ومتى لم يحصل الثواب، فقد حصل العقاب، لانعقاد الإجماع على أنه ليس في الوجود مكلف، لا يثاب ولا يعاقب.

ثم قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن هذه الآية ظاهرها استفهام، إلا أن المراد منه تقرير الإنكار، والمبالغة في تقرير ذلك الإنكار، وفي الآية قولان:

القول الأول: أن المراد من الزينة في هذه الآية اللباس الذي تستر به العورة، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما، وكثير من المفسرين.

والقول الثاني: أنه يتناول جميع أنواع الزينة، فيدخل تحت الزينة جميع أنواع التزيين، ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه، ويدخل تحتها المركوب، ويدخل تحتها أيضًا أنواع الحلي، لأن كل ذلك زينة، ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والفضة والإبريسم على الرجال لكان ذلك داخلًا تحت هذا العموم، ويدخل تحت الطيبات من الرزق، كل ما يستلذ ويشتهي من أنواع المأكولات والمشروبات، ويدخل أيضًا تحته التمتع بالنساء وبالطيب. وروي عن عثمان بن مظعون: أنه أتى الرسول ﷺ، وقال: غلبني حديث النفس، عزمت على أن أختصي، فقال: **«مَهلًا يَا عُثْمَانُ، فَإِنَّ إِخْصَاءَ أُمَّتِي الصِّيَامُ»** قال: فإن نفسي تحدثني بالترهب. قال: **«إِنَّ تَرَهُّبَ أُمَّتِي القُعُودُ فِي المَساجِدِ لانتظار الصلاة فقال: تُحَدِّثُنِي نَفْسي بالسِّياحَةِ»** فقال: **«سيَاحَةُ أُمَّتِي الغَزْوُ والحجُّ والعُمْرَةُ»** فقال: إن نفسي تحدثني أن أخرج مما أملك، فقال: **«الأَوْلَى أَنْ تَكْفِي نَفْسَكَ وعيالَكَ، وأَنْ تَرحم اليتيم، والمساكِينَ، فتُعْطِيَهُ أفضل مِنْ ذلك»** فقال: إن نفسي

تحدثني أن أطلق خولة فقال: «إنَّ الهِجْرَةَ في أُمَّتِي هِجْرَةُ ما حرَّم الله» قال: فإن نفسي تحدثني أن لا أغشاها. قال: «إن المُسْلِمُ إذا غشي أهْلَه أو ما مَلَكَتْ يَمِينُهُ، فإنْ لَم يُصِبْ من وقْعَتِهِ تِلْكَ وَلَدًا كان لَهُ وصيفٌ في الجَنةِ، وإذا كان لَهُ وَلَدٌ مات قَبْلَهُ أو بَعْدَهُ كَانَ لَهُ قُرَّةَ عَيْنٍ وفرحًا يَوْمَ القيامةِ، وإن مات قَبْلَ أن يَبْلُغَ الحنث كان لَهُ شَفِيعًا ورَحْمَةً يَوْمَ القيامةِ» قال: فإن نفسي تحدثني أن لا آكل اللحم قال: «مَهْلاً إني آكُلُ اللحم إذا وَجَدْتُهُ ولو سألت الله أن يطعمنيه كل يوم فعله» قال: فإن نفسي تحدثني أن لا أمس الطيب. قال: «مَهلاً فإن جِبْرِيلَ أمَرَنِي بالطِّيب غبًا وقال: لا تَتْرُكه يوْمَ الجُمعَةِ» ثم قال: «يا عُثْمَانُ: لا تَرْغَبْ عَنْ سُنَّتِي فإنَّ مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَمَاتَ قبل أنْ يتُوبَ صَرَفَت الملائكةُ وجْهَهُ عَنْ حَوْضِي»(١).

واعلم أن هذا الحديث يدل على أن هذه الشريعة الكاملة تدل على أن جميع أنواع الزينة مباح مأذون فيه، إلا ما خصه الدليل، فلهذا السبب أدخلنا الكل تحت قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾.

المسألة الثانية: مقتضى هذه الآية أن كل ما تزين الإنسان به، وجب أن يكون حلالاً، وكذلك كل ما يستطاب وجب أن يكون حلالاً، فهذه الآية تقتضي حل كل المنافع، وهذا أصل معتبر في كل الشريعة، لأن كل واقعة تقع، فإما أن يكون النفع فيها خالصًا، أو راجحًا أو الضرر يكون خالصًا أو راجحًا، أو يتساوى الضرر والنفع، أو يرتفعا. أما القسمان الأخيران، وهو أن يتعادل الضرر والنفع، أو لم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين، وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان، وإن كان النفع خالصًا، وجب الإطلاق بمقتضى هذه الآية، وإن كان النفع راجحًا والضرر مرجوحًا يقابل المثل بالمثل، ويبقى القدر الزائد نفعًا خالصًا، فيلتحق بالقسم الذي يكون النفع فيه خالصًا، وإن كان الضرر خالصًا، كان تركه خالص النفع، فيلتحق بالقسم المتقدم، وإن كان الضرر راجحًا بقي القدر الزائد ضررًا خالصًا، فكان تركه نفعًا خالصًا، فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الأحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمة، ثم إن وجدنا نصًا خالصًا في الواقعة، قضينا في النفع بالحل، وفي الضرر بالحرمة، وبهذا الطريق صار جميع الأحكام التي لا نهاية لها داخلاً تحت النص ثم قال نفاة القياس. فلو تعبدنا الله تعالى بالقياس، لكان حكم ذلك القياس. إما أن يكون موافقًا لحكم هذا النص العام، وحينئذ يكون ضائعًا، لأن هذا النص مستقل به. وإن كان مخالفًا كان ذلك القياس مخصصًا لعموم هذا النص، فيكون مردودًا لأن

---

(١) **إسناده ضعيف**: وابن بشكوال في (الذيل) (١/ ١٤٩)، حديث رقم (٧٧) من طريق صالح بن محمد عن حماد عن عبد الرحمن قال أخبرنا إدريس بن صبيح الأودي عن سعيد بن المسيب قال سعيد جاء عثمان بن مظعون إلى رسول الله ﷺ فقال... فذكره.

والبغوي في (شرح السنة) (١/ ٣٦٤) من طريق عبد الله بن المبارك عن رشدين بن سعد حدثني ابن أنعم عن سعد بن مسعود أن عثمان بن مظعون رضي الله عنه أتى النبي ﷺ... فذكره، وابن المبارك في (الزهد) (١/ ٣٩١)، حديث رقم (١١٠٦) من طريق عبد الرحمن بن زياد بن أنعم... به، وفي إسناده ابن أنعم الأفريقي وهو ضعيف.

العمل بالنص أولى من العمل بالقياس. قالوا: وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافيًا ببيان كل أحكام الشريعة، ولا حاجة معه إلى طريق آخر، فهذا تقرير قول من يقول: القرآن واف ببيان جميع الوقائع. والله أعلم.

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ﴾

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: تفسير الآية هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا غير خالصة لهم، لأن المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيامة، لا يشركهم فيها أحد.

فإن قيل: هلا قيل للذين آمنوا ولغيرهم؟

قلنا: فهم منه التنبيه على أنها خلقت للذين آمنوا على طريق الأصالة، وأن الكفرة تبع لهم، كقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ﴾ [البقرة: ١٢٦] والحاصل: أن ذلك تنبيه على أن هذه النعم إنما تصفوا عن شوائب الرحمة يوم القيامة أما في الدنيا فإنها تكون مكدرة مشوبة.

المسألة الثانية: قرأ نافع (خالصةٌ) بالرفع والباقون بالنصب، قال الزجاج: الرفع على أنه خبر بعد خبر، كما تقول: زيد عاقل لبيب، والمعنى: قل هي ثابتة للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة. قال أبو علي: ويجوز أن يكون قوله: (خالصة) خبر المبتدأ وقوله: ﴿لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ متعلقًا بخالصة. والتقدير: هي خالصة للذين آمنوا في الحياة الدنيا وأما القراءة بالنصب، فعلى الحال والمعنى: أنها ثابتة للذين آمنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيامة.

ثم قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ ومعنى تفصيل الآيات قد سبق وقوله: ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ أي لقوم يمكنهم النظر به والاستدلال حتى يتوصلوا به إلى تحصيل العلوم النظرية، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾

في الآية مسألتان:

المسألة الأولى: أسكن حمزة الياء من ﴿رَبِّيَ﴾ والباقون فتحوها.

المسألة الثانية: اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الذي حرموه ليس بحرام بيّن في هذه الآية أنواع المحرمات، فحرم أولاً الفواحش، وثانيًا الإثم، واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه: الأول: أن الفواحش عبارة عن الكبائر، لأنه قد تفاحش قبحها أي تزايد والإثم عبارة عن الصغائر فكان معنى الآية: أنه حرم الكبائر والصغائر، وطعن القاضي فيه، فقال: هذا يقتضي أن

يقال: الزنا، والسرقة، والكفر ليس بإثم وهو بعيد.

القول الثاني: أن الفاحشة اسم لا يجب فيه الحد، والإثم اسم لما يجب فيه الحد، وهذا وإن كان مغايرًا للأول إلا أنه قريب منه، والسؤال فيه ما تقدم.

والقول الثالث: أن الفاحشة اسم للكبيرة، والإثم: اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيرًا أو صغيرًا. والفائدة فيه: أنه تعالى لما حرم الكبيرة أردفها بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم أن التحريم مقصور على الكبيرة وعلى هذا القول اختيار القاضي.

والقول الرابع: أن الفاحشة وإن كانت بحسب أصل اللغة اسمًا لكل ما تفاحش وتزايد في أمر من الأمور، إلا أنه في العرف مخصوص بالزيادة. والدليل عليه أنه تعالى قال في الزنا: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً﴾ [الإسراء: ٣٢] ولأن لفظ الفاحشة إذا أطلق لم يفهم منه إلا ذلك، وإذا قيل فلان فحَّاش: فهم أنه يشتم الناس بألفاظ الوقاع، فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط.

إذا ثبت هذا فنقول: في قوله: ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ على هذا التفسير وجهان: الأول: يريد سر الزنا، وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة، وما ظهر منها بأن يقع علانية. والثاني: أن يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة ﴿وَمَا بَطَنَ﴾ الدخول. وأما الإثم فيجب تخصيصه بالخمر، لأنه تعالى قال في صفة الخمر: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] وبهذا التقدير: فإنه يظهر الفرق بين اللفظين.

النوع الثالث: من المحرمات قوله: ﴿وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ فنقول: أما الذين قالوا: المراد بالفواحش جميع الكبائر، وبالإثم جميع الذنوب. قالوا: إن البغي والشرك لا بد وأن يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الإثم، إلا أن الله تعالى خصهما بالذكر تنبيهًا على أنهما أقبح أنواع الذنوب، كما في قوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] وفي قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾ [الأحزاب: ٧]، وأما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والإثم بالخمر، قالوا: البغي والشرك على هذا التقرير غير داخلين تحت الفواحش والإثم فنقول: البغي لا يستعمل إلا في الإقدام على الغير نفسًا، أو مالاً، أو عرضًا، وأيضًا قد يراد بالبغي الخروج على سلطان الوقت.

فإن قيل: البغي لا يكون إلا بغير الحق، فما الفائدة في ذكر هذا الشرط.

قلنا إنه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣] والمعنى: لا تقدموا على إيذاء الناس بالقتل والقهر، إلا أن يكون لكم فيه حق، فحينئذ يخرج من أن يكون بغيًا.

والنوع الرابع: من المحرمات قوله تعالى: ﴿وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ وفيه سؤال: وهو أن هذا يوهم أن في الشرك بالله ما قد أنزل به سلطانًا، وجوابه: المراد منه أن الإقرار بالشيء الذي ليس على ثبوته حجة، ولا سلطان ممتنع، فلما امتنع حصول الحجة والتنبيه على

صحة القول بالشرك، فوجب أن يكون القول به باطلاً على الإطلاق، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن القول بالتقليد باطل.

والنوع الخامس: من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقد سبق تفسير هذه الآية في هذه السورة عند قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨] وبقي في الآية سؤالان:

السؤال الأول: كلمة (إنما) تفيد الحصر، فقوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ﴾ كذا وكذا يفيد الحصر، والمحرمات غير محصورة في هذه الأشياء.

والجواب: إن قلنا: الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر، والإثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه، وإن حملنا الفاحشة على الزنا، والإثم على الخمر قلنا: الجنايات محصورة في خمسة أنواع: أحدها: الجنايات على الأنساب، وهي إنما تحصل بالزنا، وهي المراد بقوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ وثانيها: الجنايات على العقول، وهي شرب الخمر، وإليها الإشارة بقوله: ﴿وَٱلْإِثْمَ﴾ وثالثها: الجنايات على الأعراض. ورابعها: الجنايات على النفوس وعلى الأموال، وإليهما الإشارة بقوله: ﴿وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ وخامسها: الجنايات على الأديان وهي من وجهين: أحدها: الطعن في توحيد الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ وثانيها: القول في دين الله من غير معرفة، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ فلما كانت أصول الجنايات هي هذه الأشياء، وكانت البواقي كالفروع والتوابع، لا جرم جعل تعالى ذكرها جاريًا مجرى ذكر الكل، فأدخل فيها كلمة (إنما) المفيدة للحصر.

السؤال الثاني: الفاحشة والإثم هو الذي نهى الله عنه، فصار تقدير الآية: إنما حرم ربي المحرمات، وهو كلام خال عن الفائدة؟ والجواب: كون الفعل فاحشة هو عبارة عن اشتماله في ذاته على أمور باعتبارها يجب النهي عنه، وعلى هذا التقدير: فيسقط السؤال، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ۝٣٤﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى لما بيَّن الحلال والحرام وأحوال التكليف، بين أن لكل أحد أجلاً معينًا لا يتقدم ولا يتأخر، وإذا جاء ذلك الأجل مات لا محالة، والغرض منه التخويف ليتشدد المرء في القيام بالتكاليف كما ينبغي.

المسألة الثانية: اعلم أن الأجل، هو الوقت الموقت المضروب لانقضاء المهلة، وفي هذه الآية قولان:

القول الأول: وهو قول ابن عباس، والحسن ومقاتل أن المعنى أن الله تعالى أمهل كل أمة كذبت رسولها إلى وقت معين، وهو تعالى لا يعذبهم إلى أن يُنظَروا ذلك الوقت الذي يصيرون

فيه مستحقين لعذاب الاستئصال، فإذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة.

والقول الثاني: أن المراد بهذا الأجل العمر، فإذا انقطع ذلك الأجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتأخير فيه، والقول الأول: أولى، لأنه تعالى قال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ﴾ ولم يقل: ولكل أحد أجل، وعلى القول الثاني: إنما قال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ﴾ ولم يقل لكل أحد لأن الأمة هي الجماعة في كل زمان، ومعلوم من حالها التقارب في الأجل، لأن ذكر الأمة فيما يجري مجرى الوعيد أفحم، وأيضًا فالقول الأول: يقتضي أن يكون لكل أمة من الأمم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الأمر كذلك لأن أمتنا ليست كذلك.

المسألة الثالثة: إذا حملنا الآية على القول الثاني: لزم أن يكون لكل أحد أجل، لا يقع فيه التقديم والتأخير فيكون المقتول ميتًا بأجله، وليس المراد منه أنه تعالى لا يقدر على تبقيته أزيد من ذلك، ولا أنقص، ولا يقدر على أن يميته في ذلك الوقت لأن هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرًا مختارًا، وصيرورته كالموجب لذاته، وذلك في حق الله تعالى ممتنع بل المراد أنه تعالى أخبر أن الأمر يقع على هذا الوجه.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ المراد أنه لا يتأخر عن ذلك الأجل المعين لا بساعة ولا بما هو أقل من ساعة إلا أنه تعالى ذكر الساعة لأن هذا اللفظ أقل أسماء الأوقات.

فإن قيل: ما معنى قوله: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ فإن عند حضور الأجل امتنع عقلاً وقوع ذلك الأجل في الوقت المتقدم عليه.

قلنا: يحمل قوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ﴾ على قرب حضور الأجل. تقول العرب: جاء الشتاء، إذا قارب وقته، ومع مقاربة الأجل يصح التقدم على ذلك تارة، والتأخر عنه أخرى.

قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِي فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُواْ عَنْهَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٣٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أحوال التكليف وبين أن لكل أحد أجلاً معينًا لا يتقدم ولا يتأخر بيَّن أنهم بعد الموت كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن وإن كانوا متمردين وقعوا في أشد العذاب وقوله: ﴿إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ﴾ هي (إن) الشرطية ضُمَّت إليها (ما) مؤكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء، وهو قوله: ﴿فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ﴾ وإنما قال رسل وإن كان خطابًا للرسول عليه الصلاة والسلام وهو خاتم الأنبياء عليه وعليهم السلام لأنه تعالى أجرى الكلام على ما يقتضيه سنته في الأمم، وإنما قال: ﴿مِنكُمْ﴾ لأن كون الرسول منهم أقطع لعذرهم وأبين للحجة عليهم من جهات:

أحدها: أن معرفتهم بأحواله وبطهارته تكون متقدمة.

وثانيها: أن معرفتهم بما يليق بقدرته تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في أنها حصلت بقدرة الله تعالى لا بقدرته فلهذا السبب قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩].

وثالثها: ما يحصل من الألفة وسكون القلب إلى أبناء الجنس، بخلاف ما لا يكون من الجنس، فإنه لا يحصل معه الألفة.

وأما قوله: ﴿يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى﴾ فقيل تلك الآيات هي القرآن وقيل: الدلائل، وقيل: الأحكام والشرائع، والأولى دخول الكل فيه، لأن جميع هذه الاشياء آيات الله تعالى لأن الرسل إذا جاءوا فلا بد وأن يذكروا جميع هذه الأقسام، ثم قسم تعالى حال الأمة فقال: ﴿فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ﴾ وجمع هاتين الحالتين مما يوجب الثواب لأن المتقي هو الذي يتقي كل ما نهى الله تعالى عنه، ودخل في قوله: ﴿وَأَصْلَحَ﴾ أنه أتى بكل ما أمر به.

ثم قال تعالى في صفته: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ أي بسبب الأحوال المستقبلة ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ أي بسبب الأحوال الماضية لأن الإنسان إذا جوز وصول المضرة إليه في الزمان المستقبل خاف وإذا تفكر فعلم أنه وصل إليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي، حصل الحزن في قلبه، لهذا السبب والأولى في نفي الحزن أن يكون المراد أن لا يحزن على ما فاته في الدنيا، لأن حزنه على عقاب الآخرة يجب أن يرتفع بما حصل له من زوال الخوف، فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة أولى فبيَّن تعالى أن حاله في الآخرة تفارق حاله في الدنيا، فإنه في الآخرة لا يحصل في قلبه خوف ولا حزن ألبتة، واختلف العلماء في أن المؤمنين من أهل الطاعات هل يلحقهم خوف، وحزن عند أهوال يوم القيامة فذهب بعضهم إلا أنه لا يلحقهم ذلك، والدليل عليه هذه الآية، وأيضًا قوله تعالى: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] وذهب بعضهم إلى أنه يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢] أي من شدة الخوف.

وأجاب هؤلاء عن هذه الآية: بأن معناه أن أمرهم يئول إلى الأمن والسرور، كقول الطبيب للمريض: لا بأس عليك، أي أمرك يئول إلى العافية والسلامة، وإن كان في الوقت في بأس من علته، ثم بيَّن تعالى أن الذين كذبوا بهذه الآيات التي يجيء بها الرسل ﴿وَٱسْتَكْبَرُوا۟﴾ أن أنفوا من قبولها وتمردوا عن التزامها ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ وقد تمسك أصحابنا بهذه الآية على أن الفاسق من أهل الصلاة، لا يبقى مخلدًا في النار، لأنه تعالى بيَّن أن المكذبين بآيات الله والمستكبرين عن قبولها، هم الذين يبقون مخلدين في النار، وكلمة (هم) تفيد الحصر، فذلك يقتضي أن من لا يكون موصوفًا بذلك التكذيب والاستكبار، لا يبقى مخلدًا في النار، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوٓا۟ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالُوا۟ ضَلُّوا۟ عَنَّا وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَـٰفِرِينَ ﴿٣٧﴾﴾

اعلم أن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ﴾ يرجع إلى قوله ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَآ﴾ [الأعراف: ٣٦] وقوله: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ﴾ أي فمن أعظم ظلمًا ممن يقول على الله مالم يقله أو كذب ما قاله. والأول: هو الحكم بوجود ما لم يوجد. والثاني: هو الحكم بإنكار ما وجد، والأول دخل فيه قول من أثبت الشريك لله سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الأصنام أو عن الكواكب أو عن مذهب القائلين بيزدان وأهرمن. ويدخل فيه قول من أثبت البنات والبنين لله تعالى، ويدخل فيه قول من أضاف الأحكام الباطلة إلى الله تعالى. والثاني: يدخل فيه قول من أنكر كون القرآن كتابًا نازلاً من عند الله تعالى وقول من أنكر نبوة محمد ﷺ.

ثم قال تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ واختلفوا في المراد بذلك النصيب على قولين: أحدهما: أن المراد منه العذاب، والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله نصيبًا لهم في الكتاب، ثم اختلفوا في ذلك العذاب المعين. فقال بعضهم: هو سواد الوجه وزرقة العين، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر: ٦٠] وقال الزجاج: هو المذكور في قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ﴾ [الليل: ١٤] وفي قوله: ﴿يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾ [الجن: ١٧] وفي قوله: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَـٰلُ فِىٓ أَعْنَـٰقِهِمْ وَٱلسَّلَـٰسِلُ﴾ [غافر: ٧١] فهذه الأشياء هي نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم في كفرهم.

والقول الثاني: أن المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب، واختلفوا فيه فقيل: هم اليهود والنصارى يجب لهم علينا إذا كانوا أهل ذمة لنا أن لا نتعدى عليهم وأن ننصفهم وأن نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب من الكتاب وقال ابن عباس، ومجاهد، وسعيد بن جبير: أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب أي ما سبق لهم في حكم الله وفي مشيئته من الشقاوة والسعادة، فإن قضى الله لهم بالختم على الشقاوة، أبقاهم على كفرهم، وإن قضى لهم بالختم على السعادة نقلهم إلى الإيمان والتوحيد، وقال الربيع وابن زيد يعني: ما كتب لهم من الأرزاق والأعمال والأعمار، فإذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها ﴿جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ﴾ واعلم أن هذا الاختلاف إنما حصل، لأنه تعالى قال: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ ولفظ (النصيب) مجمل محتمل لكل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين: حمله على العمر والرزق أولى، لأنه تعالى بيَّن أنهم وإن بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم، إلا أن ذلك ليس بمانع من أن ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلاً من الله تعالى، لكي يصلحوا ويتوبوا، وأيضًا فقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمْ

﴿رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ﴾ يدل على أن مجيء الرسل للتوفي، كالغاية لحصول ذلك النصيب، فوجب أن يكون حصول ذلك النصيب متقدمًا على حصول الوفاة، والمتقدم على حصول الوفاة، ليس إلا العمر والرزق.

أما قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوۡنَهُمۡ قَالُوٓاْ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الخليل وسيبويه: لا يجوز إمالة (حتى) و(ألا) و(أما) وهذه ألفات ألزمت الفتح، لأنها أواخر حروف جاءت لمعان يفصل بينها وبين أواخر الأسماء التي فيها الألف، نحو: حبلى وهدى إلا أن (حتى) كتبت بالياء لأنها على أربعة أحرف فأشبهت سكرى. وقال بعض النحويين: لا يجوز إمالة (حتى) لأنها حرف لا يتصرف، والإمالة ضرب من التصرف.

المسألة الثانية: قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوۡنَهُمۡ﴾

فيه قولان:

القول الأول: المراد هو قبض الأرواح، لأن لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى. قال ابن عباس الموت قيامة الكافر، فالملائكة يطالبونهم بهذه الأشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد، وهؤلاء الرسل هم ملك الموت وأعوانه.

والقول الثاني: وهو قول الحسن، وأحد قولي الزجاج أن هذا لا يكون في الآخرة ومعنى قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا﴾ أي: ملائكة العذاب ﴿يَتَوَفَّوۡنَهُمۡ﴾ أي يتوفون مدتهم عند حشرهم إلى النار على معنى أنهم يستكملون عدتهم، حتى لا ينفلت منهم أحد.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾ معناه أين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله. ولفظة (ما) وقعت موصولة بأين في خط المصحف. قال صاحب (الكشاف): وكان حقها أن تفصل، لأنها موصولة بمعنى: أين الآلهة الذين تدعون.

ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿ضَلُّواْ عَنَّا﴾ أي: بطلوا وذهبوا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين عند معاينة الموت.

واعلم أن على جميع الوجوه فالمقصود من الآية زجر الكفار عن الكفر، لأن التهويل بذكر هذه الأحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتسدد في الاحتراز عن التقليد.

قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱدۡخُلُواْ فِيٓ أُمَمٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُم مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ فِي ٱلنَّارِۖ كُلَّمَا دَخَلَتۡ أُمَّةٞ لَّعَنَتۡ أُخۡتَهَاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعٗا قَالَتۡ أُخۡرَىٰهُمۡ لِأُولَىٰهُمۡ

رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾ وَقَالَتْ أُولَىٰهُمْ لِأُخْرَىٰهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٣٩﴾﴾

اعلم أن هذه الآية من بقية شرح أحوال الكفار وهو أنه تعالى يدخلهم النار.

أما قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱدْخُلُوا۟﴾

ففيه قولان:

الأول: إن الله تعالى يقول ذلك. والثاني: قال مقاتل: هو من كلام خازن النار، وهذا الاختلاف بناء على أنه تعالى هل يتكلم مع الكفار أم لا؟ وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء.

أما قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ فِىٓ أُمَمٍ﴾

ففيه وجهان:

الوجه الأول: التقدير: ادخلوا في النار مع أمم، وعلى هذا القول ففي الآية إضمار ومجاز أما الإضمار فلأنا أضمرنا فيها قولنا: في النار. وأما المجاز، فلأنا حملنا كلمة (في) على (مع) لأنا قلنا معنى قوله: ﴿فِىٓ أُمَمٍ﴾ أي مع أمم.

والوجه الثاني: أن لا يلتزم الإضمار ولا يلتزم المجاز، والتقدير: ادخلوا في أمم في النار، ومعنى الدخول في الأمم، الدخول فيما بينهم وقوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ أي تقدم زمانهم زمانكم، وهذا يشعر بأنه تعالى لا يدخل الكفار بأجمعهم في النار دفعة واحدة، بل يدخل الفوج بعد الفوج، فيكون فيهم سابق ومسبوق، ليصح هذا القول، ويشاهد الداخل من الأمة في النار من سبقها وقوله: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ والمقصود أن أهل النار يلعن بعضهم بعضًا فيتبرأ بعضهم من بعض، كما قال تعالى: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٦٧] والمراد بقوله: ﴿أُخْتَهَا﴾ أي في الدين، والمعنى: أن المشركين يلعنون المشركين، وكذلك اليهود، تلعن اليهود، والنصارى النصارى، وكذا القول في المجوس، والصابئة وسائر أديان الضلالة. وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُوا۟ فِيهَا جَمِيعًا﴾ أي تداركوا، بمعنى تلاحقوا، واجتمعوا في النار، وأدرك بعضهم بعضًا، واستقر معه ﴿قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في تفسير الأولى والأخرى قولان: الأول: قال مقاتل: أخراهم يعني آخرهم دخولاً في النار، لأولاهم دخولاً فيها. والثاني: أخراهم منزلة، وهم الأتباع والسفلة، لأولاهم منزلة وهم القادة والرؤساء.

المسألة الثانية: (اللام) في قوله: ﴿لِأُولَىٰهُمْ﴾ لام أجل، والمعنى: لأجلهم ولإضلالهم

إياهم قالوا: ﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا﴾ وليس المراد أنهم ذكروا هذا القول لأولاهم، لأنهم ما خاطبوا أولاهم، وإنما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام.

أما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا﴾ فالمعنى: أن الأتباع يقولون: إن المتقدمين أضلونا، واعلم أن هذا الإضلال يقع من المتقدمين للمتأخرين على وجهين: أحدهما: بالدعوة إلى الباطل، وتزيينه في أعينهم، والسعي في إخفاء الدلائل المبطلة لتلك الأباطيل.

والوجه الثاني: بأن يكون المتأخرون معظمين لأولئك المتقدمين، فيقلدونهم في تلك الأباطيل والأضاليل التي لفقوها ويتأسون بهم، فيصير ذلك تشبيهًا بإقدام أولئك المتقدمين على الإضلال.

ثم حكى الله تعالى عن هؤلاء المتأخرين أنهم يدعون على أولئك المتقدمين بمزيد العذاب وهو قوله: ﴿فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ﴾ وفي الضعف، قولان:

القول الأول: قال أبو عبيدة (الضِّعف) هو مثل الشيء مرة واحدة. وقال الشافعي رحمه الله: ما يقارب هذا - فقال في رجل أوصى فقال اعطوا فلانا ضعف نصيب ولدي - قال: يعطي مثله مرتين.

والقول الثاني: قال الأزهري: (الضِّعف) في كلام العرب المثل إلى ما زاد وليس بمقصور على المثلين، وجائز في كلام العرب أن تقول: هذا ضعفه، أي مثلاه وثلاثة أمثاله، لأن الضعف في الأصل زيادة غير محصورة، والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُواْ﴾ [سبأ: ٣٧] ولم يرد به مثلا ولا مثلين، بل أولى الأشياء به أن يجعل عشرة أمثاله، لقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] فثبت أن أقل الضعف محصور وهو المثل وأكثره غير محصور إلى ما لا نهاية له.

وأما مسألة الشافعي رحمه الله: فاعلم أن التركة متعلقة بحقوق الورثة، إلا أنا لأجل الوصية صرفنا طائفة منها إلى الموصى له، والقدر المتيقن في الوصية هو المثل، والباقي مشكوك، فلا جرم أخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك، فلهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسألة على المثلين.

أما قوله تعالى: ﴿قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾

فيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ أبو بكر عن عاصم (يَعْلَمُون) بالياء على الكناية عن الغائب، والمعنى: ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الآخر، فيحمل الكلام على كل، لأنه وإن كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة، فحمل على اللفظ دون المعنى، وأما الباقون فقرؤوا بالتاء على الخطاب والمعنى: ولكن لا تعلمون أيها المخاطبون، ما لكل فريق منكم من العذاب، ويجوز ولكن لا تعلمون يا أهل الدنيا ما مقدار ذلك.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: إن كان المراد من قوله: ﴿لِكُلٍّ ضِعْفٌ﴾ أي حصل لكل أحد من العذاب ضعف ما يستحقه، فذلك غير جائز لأنه ظلم، وإن لم يكن المراد ذلك، فما معنى كونه ضعفًا؟

والجواب: أن عذاب الكفار يزيد، فكل ألم يحصل فإنه يعقبه حصول ألم آخر إلى غير نهاية فكانت تلك الآلام متضاعفة متزايدة لا إلى آخر، ثم بيَّن تعالى أن أخراهم كما خاطبت أولاهم، فكذلك تجيب أولاهم أخراهم، فقال: ﴿وَقَالَتْ أُولَىٰهُمْ لِأُخْرَىٰهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ﴾ أي في ترك الكفر والضلال، وإنا متشاركون في استحقاق العذاب.

ولقائل أن يقول: هذا منهم كذب، لأنهم لكونهم رؤساء وسادة وقادة، قد دعوا إلى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه، فكانوا ضالين ومضلين، وأما الأتباع والسفلة، فهم وإن كانوا ضالين، إلا أنهم ما كانوا مضلين، فبطل قولهم أنه لا فضل للأتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر.

وجوابه: أن أقصى ما في الباب أن الكفار كذبوا في هذا القول يوم القيامة، وعندنا أن ذلك جائز، وقد قررناه في سورة الأنعام في قوله: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣].

أما قوله: ﴿فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ فهذا يحتمل أن يكون من كلام القادة، وأن يكون من قول الله تعالى لهم جميعًا. واعلم أن المقصود من هذا الكلام التخويف والزجر، لأنه تعالى لما أخبر عن الرؤساء والأتباع أن بعضهم يتبرأ عن بعض، ويلعن بعضهم بعضًا، كان ذلك سببًا لوقوع الخوف الشديد في القلب.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾ لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤١﴾﴾

اعلم أن المقصود منه إتمام الكلام في وعيد الكفار، وذلك لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُواْ عَنْهَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٦] ثم شرح تعالى في هذه الآية كيفية ذلك الخلود في حق أولئك المكذبين المستكبرين بقوله: ﴿كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ أي بالدلائل الدالة على المسائل التي هي أصول الدين، فالدهرية ينكرون دلائل إثبات الذات والصفات، والمشركون ينكرون دلائل التوحيد، ومنكرو النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكرو نبوة محمد ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته، ومنكرو المعاد ينكرون الدلائل الدالة على صحة المعاد، فقوله: ﴿كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ يتناول الكل، ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل على الذم قال تعالى في صفة فرعون: ﴿وَٱسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [القصص: ٣٩].

أما قوله تعالى: ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ ٱلسَّمَآءِ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ أبو عمرو (لاَ تُفْتَحُ) بالتاء خفيفة، وقرأ حمزة والكسائي بالياء خفيفة والباقون بالتاء مشددة. أما القراءة بالتشديد فوجهها قوله تعالى: (فَتَّحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ) [الأنعام: ٤٤](ففتَّحْنَا أَبْوَبَ ٱلسَّمَآءِ) [القمر: ١١]وأما قراءة حمزة والكسائي فوجهها أن الفعل متقدم.

المسألة الثانية: في قوله: ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ ٱلسَّمَآءِ﴾ أقوال. قال ابن عباس: يريد لا تفتح لأعمالهم ولا لدعائهم ولا لشيء مما يريدون به طاعة الله، وهذا التأويل مأخوذ من قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]ومن قوله: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾ [المطففين: ١٨]وقال السدي وغيره: لا تفتح لأرواحهم أبواب السماء، وتفتح لأرواح المؤمنين، ويدل على صحة هذا التأويل ما روي في حديث طويل: أن روح المؤمن يعرج بها إلى السماء فيستفتح لها، فيقال مرحبًا بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب، ويقال لها ذلك حتى تنتهي إلى السماء السابعة، ويستفتح لروح الكافر فيقال لها: ارجعي ذميمة، فإنه لا تفتح لك أبواب السماء.

والقول الثالث: أن الجنة في السماء فالمعنى: لا يؤذن لهم في الصعود إلى السماء ولا تطرق لهم إليها ليدخلوا الجنة.

والقول الرابع: لا تنزل عليهم البركة والخير، وهو مأخوذ من قوله: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ﴾ [القمر: ١١]وأقول هذه الآية تدل على أن الأرواح إنما تكون سعيدة إما بأن ينزل عليها من السماء أنواع الخيرات، وإما بأن يصعد أعمال تلك الأرواح إلى السماوات وذلك يدل على أن السماوات موضع بهجة الأرواح، وأماكن سعادتها، ومنها تنزل الخيرات والبركات، وإليها تصعد الأرواح حال فوزها بكمال السعادات، ولما كان الأمر كذلك كان قوله: ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ ٱلسَّمَآءِ﴾ من أعظم أنواع الوعيد والتهديد.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: (الولوج) الدخول. و﴿ٱلْجَمَلُ﴾ مشهور، و(السم) بفتح السين وضمها ثقب الإبرة قرأ ابن سيرين (سُم) بالضم، وقال صاحب (الكشاف): يروي (سُم) بالحركات الثلاث، وكل ثقب في البدن لطيف فهو (سم) وجمعه سموم، ومنه قيل: السم القاتل. لأنه ينفذ بلطفه في مسام البدن حتى يصل إلى القلب، و﴿ٱلْخِيَاطِ﴾ ما يخاط به. قال الفراء: ويقال خياط ومخيط، كما يقال إزار ومئزر ولحاف وملحف، وقناع ومقنع، وإنما خص الجمل من بين سائر

الحيوانات، لأنه أكبر الحيوانات جسمًا عند العرب. قال الشاعر:

جسم الجمال وأحلام العصافير(١)

فجسم الجمل أعظم الأجسام، وثقب الإبرة أضيق المنافذ، فكان ولوج الجمل في تلك الثقبة الضيقة محالاً، فلما وقف الله تعالى دخولهم الجنة على حصول هذا الشرط، وكان هذا شرطًا محالاً، وثبت في العقول أن الموقوف على المحال محال، وجب أن يكون دخولهم الجنة مأيوسًا منه قطعًا.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف): قرأ ابن عباس (الجُمَّلُ) بوزن القُمَّل، وسعيد بن جبير (الجُمَل) بوزن النُغَر. وقرئ (الجُمْل) بوزن القُفْل، و(الجَمَل) بوزن النَّصَب، و(الجَمْل) بوزن الحَبْل، ومعناها: القلس الغليظ، لأنه حبال جمعت وجعلت جملة واحدة، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن الله تعالى أحسن تشبيهًا من أن يشبه بالجمل. يعني: أن الحبل مناسب للخيط الذي يسلك في سم الإبرة، والبعير لا يناسبه. إلا أنا ذكرنا الفائدة فيه.

المسألة الثالثة: القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الآية، فقالوا: إن الأرواح التي كانت في أجساد البشر لما عصت وأذنبت، فإنها بعد موت الأبدان ترد من بدن إلى بدن، ولا تزال تبقى في التعذيب حتى إنها تنتقل من بدن الجمل إلى بدن الدودة التي تنفذ في سم الخياط، فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي، وحينئذ تدخل الجنة وتصل إلى السعادة واعلم أن القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ أي ومثل هذا الذي وصفنا نجزي المجرمين، والمجرمون والله أعلم ههنا هم الكافرون، لأن الذي تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله، والاستكبار عنها.

واعلم أنه تعالى لما بين من حالهم أنهم لا يدخلون الجنة ألبتة بين أيضًا أنهم يدخلون النار، فقال ﴿لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: (المِهَاد) جمع مهد، وهو الفراش. قال الأزهري: أصل المهد في اللغة الفرش، يقال للفِرَاش مهاد لمُوَاتاته، والغواشي جمع غاشية، وهي كل ما يغشاك، أي يجلِّلك، وجهنم لا تنصرف لاجتماع التأنيث فيها والتعريف، وقيل اشتقاقها من الجهمة، وهي الغلظ، يقال: رجل جهم الوجه غليظه، وسميت بهذا لغلظ أمرها في العذاب قال المفسرون: المراد من هذه الآية الإخبار عن إحاطة النار بهم من كل جانب، فلهم منها غطاء ووطاء، وفراش ولحاف.

---

(١) هذا البيت للشاعر الصحابي حسان بن ثابت والبيت هكذا:

لا عَيبَ بِالقَومِ مِن طولٍ وَلا عِظَمٍ   جُسمُ البِغالِ وَأَحلامُ العَصافيرِ

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: إن غَواشٍ، على وزن فواعل، فيكون غير منصرف، فكيف دخله التنوين؟ وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه إن هذا جمع، والجمع أثقل من الواحد، وهو أيضًا الجمع الأكبر الذي تتناهى الجموع إليه، فزاده ذلك ثقلاً، ثم وقعت الياء في آخره وهي ثقيلة، فلما اجتمعت فيه هذه الأشياء خففوها بحذف يائه، فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل، وصار غواشٍ بوزن جَنَاحٍ، فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال.

أما قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ قال ابن عباس: يريد الذين أشركوا بالله واتخذوا من دونه إلهًا وعلى هذا التقدير: فالظالمون ههنا هم الكافرون.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٤٢﴾ وَنَزَعۡنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنۡ غِلّٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ وَقَالُواْ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ لَقَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّۖ وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٤٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد أتبعه بالوعد في هذه الآية، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن أكثر أصحاب المعاني على أن قوله تعالى: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَآ﴾ اعتراض وقع بين المبتدأ والخبر والتقدير والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون وإنما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدأ والخبر، لأنه من جنس هذا الكلام، لأنه لما ذكر عملهم الصالح، ذكر أن ذلك العمل في وسعهم غير خارج عن قدرتهم، وفيه تنبيه للكفار على أن الجنة مع عظم محلها يوصل إليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب. وقال قوم: موضعه خبر عن ذلك المبتدأ والعائد محذوف، كأنه قيل: لا نكلف نفسًا منهم إلا وسعها، وإنما حذف العائد للعلم به.

المسألة الثانية: معنى الوسع ما يقدر الإنسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة، والدليل عليه: أن معاذ بن جبل قال في هذه الآية إلا يسرها لا عسرها. وأما أقصى الطاقة يسمى جهدًا لا وسعًا، وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود.

المسألة الثالثة: قال الجبائي: هذا يدل على بطلان مذهب المجبرة في أن الله تعالى كلف العبد بما لا يقدر عليه، لأن الله تعالى كذبهم في ذلك، وإذا ثبت هذا الأصل بطل قولهم في خلق الأعمال، لأنه لو كان خالق أعمال العباد هو الله تعالى، لكان ذلك تكليف ما لا يطاق، لأنه تعالى إن كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه، فذلك تكليفه بما لا يطاق، لأنه أمر بتحصيل الحاصل، وذلك غير مقدور، وإن كلفه به حال ما لم يخلق من ذلك الفعل فيه كان ذلك أيضًا

تكليف ما لا يطاق، لأن على هذا التقدير: لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله، قالوا: وأيضًا إذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كانت حاصلة مع الفعل، والكافر لا قدرة له على الإيمان مع أنه مأمور به، فكان هذا تكليف ما لا يطاق، ولما دلت هذه الآية على نفي التكليف بما لا يطاق، ثبت فساد هذين الأصلين.

والجواب: أنا نقول: وهذا الإشكال أيضًا وارد عليكم، لأنه تعالى يكلف العبد بإيجاد الفعل، حال استواء الدواعي إلى الفعل والترك، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر والأول باطل، لأن الإيجاد ترجيح لجانب الفعل، وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال، والثاني باطل، لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجبًا، فإن وقع الأمر بالطرف الراجح كان أمرًا بتحصيل الحاصل، وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمرًا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحًا، فيكون أمرًا بالجمع بين النقيضين وهو محال، فكل ما تجعلونه جوابًا عن هذا السؤال، فهو جوابنا عن كلامكم، والله أعلم.

وأما قوله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾ فاعلم أن نزع الشيء قلعه عن مكانه، والغل: الحقد. قال أهل اللغة: وهو الذي يغل بلطفه إلى صميم القلب، أي يدخل، ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة، ويقال: انغل في الشيء، وتغلغل فيه: إذا دخل فيه بلطافة، كالحب يدخل في صميم الفؤاد.

إذا عرفت هذا فنقول: لهذه الآية تأويلان:

القول الأول: أن يكون المراد أزلنا الأحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا، ومعنى نزع الغل: تصفية الطباع وإسقاط الوساوس ومنعها من أن ترد على القلوب، فإن الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لإلقاء الوساوس في القلوب، وإلى هذا المعنى أشار علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: إني لأرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله تعالى فيهم ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾ (١).

والقول الثاني: أن المراد منه أن درجات أهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان، فالله تعالى أزال الحسد عن قلوبهم حتى إن صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة. قال صاحب (الكشاف): هذا التأويل أولى من الوجه الأول، حتى يكون هذا في مقابلة ما

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبراني في (الكبير) (١/ ٧٩)، حديث رقم (١١١) من طريق عبد المنعم بن بشير الأنصاري حدثنا علي بن غراب المحاربي عن عبد الله بن سعيد عن أبيه... فذكره. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٩/ ٩٧)، وقال: رواه الطبراني وفيه عبد المنعم بن بشير ولا يحل الاحتجاج به، ورواه الخلال في (السنة) (٢/ ٣٩٠)، حديث رقم (٥٥٥) من طريق شعبة عن حبيب بن الزبير قال سمعت عبد الرحمن بن الشرود قال سمعت عليًا يخطب فقال... فذكره.

وقال: وإسناده ضعيف لأن فيه مجهول.

ذكره الله تعالى من تبري بعض أهل النار من بعض، ولعن بعضهم بعضًا، ليعلم أن حال أهل الجنة في هذا المعنى أيضًا مفارقة لحال أهل النار.

فإن قالوا: كيف يعقل أن يشاهد الإنسان النعم العظيمة، والدرجات العالية، ويرى نفسه محروما عنها عاجزًا عن تحصيلها، ثم إنه لا يميل طبعه إليها، ولا يغتم بسبب الحرمان عنها، فإن عقل ذلك، فلم لا يعقل أيضًا أن يعيدهم الله تعالى، ولا يخلق فيهم شهوة الأكل، والشرب والوقاع، ويغنيهم عنها؟

قلنا: الكل ممكن، والله تعالى قادر عليه، إلا أنه تعالى وعد بإزالة الحقد والحسد عن القلوب، وما وعد بإزالة شهوة الأكل والشرب عن النفوس، فظهر الفرق بين البابين.

ثم إنه تعالى قال: ﴿تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ﴾ والمعنى: أنه تعالى كما خلصهم من ربقة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد أنعم عليهم باللذات العظيمة، وقوله: ﴿تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ﴾ من رحمة الله وفضله وإحسانه، وأنواع المكاشفات والسعادات الروحانية.

ثم حكى تعالى عن أهل الجنة أنهم قالوا: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ وقال أصحابنا: معنى ﴿هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ أنه أعطى القدرة، وضم إليها الداعية الجازمة، وصير مجموع القدرة وتلك الداعية موجبًا لحصول تلك الفضيلة فإنه لو أعطى القدرة، وما خلق تلك الداعية لم يحصل الأثر، ولو خلق الله الداعية المعارضة أيضًا لسائر الدواعي الصارفة، لم يحصل الفعل أيضًا. أما لما خلق القدرة، وخلق الداعية الجازمة، وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبًا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير الله تعالى، وتخليقه وتكوينه. وقالت المعتزلة: التحميد إنما وقع على أنه تعالى أعطى العقل ووضع الدلائل، وأزال الموانع، وعند هذا يرجع إلى مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام والكمال.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر (ما كنا) بغير واو، وكذلك هو في مصاحف أهل الشام، والباقون بالواو، والوجه في قراءة ابن عامر أن قوله: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ﴾ جارٍ مجرى التفسير لقوله: ﴿هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ فلما كان أحدهما عين الآخر، وجب حذف الحرف العاطف.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ﴾ دليل على أن المهتدي من هداه الله، وإن لم يهده الله لم يهتد، بل نقول: مذهب المعتزلة أن كل ما فعله الله تعالى في حق الأنبياء عليهم السلام، والأولياء من أنواع الهداية والإرشاد، فقد فعله في حق جميع الكفار والفساق وإنما حصل الامتياز بين المؤمن والكافر، والمحق والمبطل بسعي نفسه، واختيار نفسه فكان يجب عليه أن يحمد نفسه، لأنه هو الذي حصَّل لنفسه الإيمان، وهو الذي أوصل نفسه إلى درجات الجنان، وخلصها من دركات النيران، فلما لم يحمد نفسه البتة، وإنما حمد الله فقط.

علمنا أن الهادي ليس إلا الله سبحانه .

ثم حكى تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ وهذا من قول أهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل عيانًا، وقالوا: لقد جاءت رسل ربنا بالحق .

ثم قال تعالى: ﴿وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: ذلك النداء إما أن يكون من الله تعالى، أو أن يكون من الملائكة، والأولى أن يكون المنادي هو الله سبحانه .

المسألة الثانية: ذكر الزجاج في كلمة (أن) ههنا وجهين: الأول: أنها مخففة من الثقيلة، والتقدير: أنه والضمير للشأن، والمعنى: نودوا بأنه تلكم الجنة أي نودوا بهذا القول. والثاني: قال: وهو الأجود عندي أن تكون (أن) في معنى تفسير النداء، والمعنى: ونودوا. أي تلكم الجنة، والمعنى: قيل لهم تلكم الجنة كقوله: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟﴾ [ص: ٦] يعني أي امشوا. قال: إنما قال: (تلكم) لأنهم وعدوا بها في الدنيا. فكأنه قيل لهم: هذه تلكم التي وعدتم بها وقوله: ﴿أُورِثْتُمُوهَا﴾ .

فيه قولان:

القول الأول: وهو قول أهل المعاني أن معناه: صارت إليكم كما يصير الميراث إلى أهله، والإرث قد يستعمل في اللغة، ولا يراد به زوال الملك عن الميت إلى الحي كما يقال: هذا العمل يورثك الشرف، ويورثك العار أي يُصَيِّرُك إليه، ومنهم من يقول: إنهم أعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال فصار شبيهًا بالميراث .

والقول الثاني: أن أهل الجنة يورثون منازل أهل النارّ. قال ﷺ: **«لَيسَ مِنْ كَافِرٍ وَلاَ مُؤْمِنٍ إلاَّ وَلَهُ فِي الْجَنَّة وَالنَّار مَنْزِل. فَإِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّة الْجَنَّة وَأَهْل النَّار النَّار، رُفِعَتْ الْجَنَّة لأَهْلِ النَّار فَنَظَرُوا إلَى مَنَازِلهِمْ فِيهَا، فَقِيلَ لَهُمْ: هَذِهِ مَنَازِلكُمْ لَوْ عَمِلْتُمْ بِطَاعَةِ اللَّه، ثُمَّ يُقَال: يَا أَهْل الْجَنَّة رِثُوهُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ! فَيُقْسَم بَيْن أَهْل الْجَنَّة مَنَازِلهِمْ»**[1] .

وقوله: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: تعلق من قال: العمل يوجب هذا الجزاء بهذه الآية فإن الباء في قوله: ﴿بِمَا

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبري في (تفسيره) (١٢/ ٤٤٣)، حديث رقم (١٤٦٦٧)، وابن أبي حاتم في (تفسيره) (٦/ ٤٢)، كلاهما من طريق أحمد بن المفضل قال حدثنا أسباط عن السدى . . . فذكره، وفي إسناده ضعف وإرسال أحمد بن المفضل القرشي قال الحافظ: صدوق شيعي في حفظه شيء وشيخه أسباط من نصر الهمداني صدوق كثير الخطأ يغرب والسدى أرسله .

كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ تدل على العلية، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء، وجوابنا: أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له، لا لأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء، والدليل عليه أن نعم الله على العبد لا نهاية لها، فإذا أتى العبد بشيء من الطاعات وقعت هذه الطاعات في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر.

المسألة الثانية: طعن بعضهم فقال: هذه الآية تدل على أن العبد إنما يدخل الجنة بعمله، وقوله عليه السلام: «**لَنْ يَدْخُلَ أَحَدٌ الجنة بِعَمِلِهِ، وإنَّمَا يَدْخُلُونَهَا بِرَحْمَةِ اللَّهِ تعالى**» وبينهما تناقض، وجواب ما ذكرنا: أن العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته، وإنما يوجبه لأجل أن الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له، وأيضًا لما كان الموفي للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس إلا بفضل الله تعالى.

المسألة الثالثة: قال القاضي: قوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣] خطاب عام في حق جميع المؤمنين، وذلك يدل على أن كل من دخل الجنة فإنما يدخلها بعمله، وإذا كان الأمر كذلك امتنع قول من يقول: إن الفساق يدخلون الجنة تفضلاً من الله تعالى.

إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لا يخرج الفاسق من النار لأنه لو خرج لكان إما أن يدخل الجنة أو لا يدخلها. والثاني: باطل بالإجماع، والأول: لا يخلو إما أن يدخل الجنة على سبيل التفضل أو على سبيل الاستحقاق، والأول باطل، لأنا بينا أن هذه الآية تدل على أن أحدًا لا يدخل الجنة بالتفضل، والثاني أيضًا باطل لأنه لما دخل النار وجب أن يقال: إنه كان مستحقًّا للعقاب فلو أدخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقًّا للثواب، وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لأن الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة والجمع بينهما محال. وإذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقهما محالاً.

والجواب: هذا بناء على أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان. وقد بالغنا في إبطال هذا الكلام في سورة البقرة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ۖ قَالُواْ نَعَمْ ۚ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌۢ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ كَٰفِرُونَ ﴿٤٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب أهل الإيمان والطاعات أتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين وهي الأحوال التي ذكرها في هذه الآية.

واعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا﴾ [الأعراف: ٤٣]

دل ذلك على أنهم استقروا في الجنة في وقت هذا النداء فلما قال بعده: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ دل ذلك على أن هذا النداء إنما حصل بعد الاستقرار، قال ابن عباس: وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقًّا فهل وجدتم ما وعدكم ربكم من العقاب حقًّا؟ والغرض من هذا السؤال إظهار أنه وصل إلى السعادات الكاملة وإيقاع الحزن في قلب العدو.

وههنا سؤالات:

السؤال الأول: إذا كانت الجنة في أعلى السموات والنار في أسفل الأرضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء؟

والجواب: هذا يصح على قولنا: لأنا عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الإدراك، والتزم القاضي ذلك وقال: إن في العلماء من يقول في الصوت خاصية إن البعد فيه وحده لا يكون مانعًا من السماع.

السؤال الثاني: هذا النداء يقع من كل أهل الجنة لكل أهل النار أو من البعض للبعض؟

والجواب: أن قوله: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ يفيد العموم والجمع إذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد، وكل فريق من أهل الجنة ينادي من كان يعرفه من الكفار في الدنيا.

السؤال الثالث: ما معنى ﴿أَن﴾ في قوله: ﴿أَن قَدۡ وَجَدۡنَا﴾.

والجواب: أنه يحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة، وأن تكون مفسرة كالتي سبقت في قوله: ﴿أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ﴾ [الأعراف: ٤٣] وكذلك في قوله: ﴿أَن لَّعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

السؤال الرابع: هلا قيل: (ما وعدكم ربكم حقًّا) كما قيل: ﴿مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا﴾.

والجواب: قوله: ﴿مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا﴾ يدل على أنه تعالى خاطبهم بهذا الوعد، وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد التشريف. ومزيد التشريف لائق بحال المؤمنين، أما الكافر فهو ليس أهلاً لأن يخاطبه الله تعالى، فلهذا السبب لم يذكر الله تعالى أنه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى أنه بيّن هذا الحكم.

أما قوله تعالى: ﴿قَالُواْ نَعَمۡۚ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: الآية تدل على أن الكفار يعترفون يوم القيامة بأن وعد الله ووعيده حق وصدق ولا يمكن ذلك إلا إذا كانوا عارفين يوم القيامة بذات الله وصفاته.

فإن قيل: لما كانوا عارفين بذاته وصفاته، وثبت أن من صفاته أنه يقبل التوبة عن عباده، وعلموا بالضرورة أن عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب، فلم لا يتوبون ليخلصوا أنفسهم من العذاب؟ وليس لقائل أن يقول: إنه تعالى إنما يقبل التوبة في الدنيا لأن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥] عام في الأحوال كلها، وأيضًا فالتوبة اعتراف

بالذنب وإقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الحكيم التجاوز عن هذه الحالة سواء كان في الدنيا أو في الآخرة.

أجاب المتكلمون: بأن شدة اشتغالهم بتلك الآلام الشديدة يمنعهم عن الإقدام على التوبة ولقائل أن يقول: إذا كانت تلك الآلام لا تمنعهم عن هذه المناظرات، فكيف تمنعهم عن التوبة التي بها يتخلصون عن تلك الآلام الشديدة؟

واعلم أن المعتزلة الذين يقولون يجب على الله قبول التوبة لا خلاص لهم عن هذا السؤال. أما أصحابنا لما قالوا: إن ذلك غير واجب عقلاً قالوا لله تعالى أن يقبل التوبة في الدنيا، وأن لا يقبلها في الآخرة، فزال السؤال. والله أعلم.

المسألة الثانية: قال سيبويه: (نعم) عدة وتصديق، وقال الذين شرحوا كلامه معناه: أنه يستعمل تارة عدة، وتارة تصديقًا، وليس معناه: أنه عِدَة وتصديق معًا ألا ترى أنه إذا قال: أتعطيني؟ وقال نعم كان عدة ولا تصديق فيه، وإذا قال: قد كان كذا وكذا. فقلت: نعم فقد صدقت ولا عدة فيه، وأيضًا إذا استفهمت عن موجب كما يقال: أيقوم زيد؟ قلت: نعم ولو كان مكان الإيجاب نفيًا لقلت: بلى ولم تقل نعم فلفظة نعم مختصة بالجواب عن الإيجاب، ولفظة بلى مختصة بالنفي كما في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[الأعراف: ١٧٢].

المسألة الثالثة: قرأ الكسائي (نَعِمْ) بكسر العين في كل القرآن. قال أبو الحسن: هما لغتان قال أبو حاتم: الكسر ليس بمعروف، واحتج الكسائي بأنه روى عن عمر أنه سأل قومًا عن شيء فقالوا: نَعِم. فقال عمر: أما النَّعِم فالإبل. قال أبو عبيدة: هذه الرواية عن عمر غير مشهورة.

أما قوله تعالى: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: معنى التأذين في اللغة النداء والتصويت بالإعلام، والأذان للصلاة إعلام بها وبوقتها، وقالوا في: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ﴾ نادى مناد أسمع الفريقين. قال ابن عباس: وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور.

المسألة الثانية: قوله: ﴿بَيْنَهُمْ﴾ يحتمل أن يكون ظرفًا لقوله: ﴿فَأَذَّنَ﴾ والتقدير: أن المؤذن أوقع ذلك الأذان بينهم، وفي وسطهم، ويحتمل أن يكون صفة لقوله: ﴿مُؤَذِّنٌ﴾ والتقدير: أن مؤذنًا من بينهم أذن بذلك الأذان، والأول أولى والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم (أن) مخففة (لعنةُ) بالرفع، والباقون مشددة (لعنةَ) بالنصب. قال الواحدي رحمه الله: من شدد فهو الأصل، ومن خفف (أن) فهي مخففة

من الشديدة على إرادة إضمار القصة والحديث تقديره أنه لعنة الله، ومثله قوله تعالى: ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ١٠] التقدير: أنه، ولا تخفف أن إلا ويكون معها إضمار الحديث والشأن. ويجوز أيضًا أن تكون المخففة هي التي للتفسير كأنها تفسير لما أذنوا به كما ذكرناه في قوله: ﴿أَن قَدْ وَجَدْنَا﴾ وروى صاحب (الكشاف) أن الأعمش قرأ (أن لعنة الله) بكسر (إن) على إرادة القول، أو على إجراء (أذن) مجرى (قال).

المسألة الثانية: اعلم أن هذه الآية تدل على أن ذلك المؤذن، أوقع لعنة الله على من كان موصوفًا بصفات أربعة.

الصفة الأولى: كونهم ظالمين. لأنه قال: ﴿أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ قال أصحابنا المراد منه المشركون، وذلك لأن المناظرة المتقدمة إنما وقعت بين أهل الجنة وبين الكفار، بدليل أن قول أهل الجنة هل وجدتم ما وعد ربكم حقًّا؟ لا يليق ذكره إلا مع الكفار.

وإذا ثبت هذا فقول المؤذن بعده ﴿أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ يجب أن يكون منصرفًا إليهم، فثبت أن المراد بالظالمين ههنا، المشركون، وأيضًا أنه وصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلاثة. هي مختصة بالكفار وذلك يقوي ما ذكرناه، وقال القاضي المراد منه، كل من كان ظالمًا سواء كان كافرًا أو كان فاسقًا تمسكًا بعموم اللفظ.

الصفة الثانية: قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ومعناه: أنهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق، تارة بالزجر والقهر، وأخرى بسائر الحيل.

والصفة الثالثة: قوله: ﴿وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ والمراد منه إلقاء الشكوك والشبهات في دلائل الدين الحق.

والصفة الرابعة: قوله: ﴿وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ كَٰفِرُونَ﴾ واعلم أنه تعالى لما بيّن أن تلك اللعنة إنما أوقعها ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة، كان ذلك تصريحًا بأن تلك اللعنة ما وقعت إلا على الكافرين، وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضي من أن ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ ۚ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَىٰهُمْ ۚ وَنَادَوْا۟ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَن سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۚ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿٤٦﴾ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ قَالُوا۟ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٧﴾﴾

اعلم أن قوله: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ﴾ يعني: بين الجنة والنار، أو بين الفريقين، وهذا الحجاب هو المشهور المذكور في قوله: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌ﴾ [الحديد: ١٣].

فإن قيل: وأي حاجة إلى ضرب هذا السور بين الجنة والنار؟ وقد ثبت أن الجنة فوق السماوات وأن الجحيم في أسفل السافلين.

قلنا: بعد إحداهما عن الأخرى لا يمنع أن يحصل بينهما سور وحجاب، وأما الأعراف فهو جمع عرف وهو كل مكان عالٍ مرتفع، ومنه عرف الفرس وعرف الديك، وكل مرتفع من الأرض عرف، وذلك لأنه بسبب ارتفاعه يصير أعرف مما انخفض منه.

إذا عرفت هذا فنقول: في تفسير لفظ الأعراف قولان:

القول الأول: وهو الذي عليه الأكثرون أن المراد من الأعراف أعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار، وهذا قول ابن عباس. وروي عنه أيضًا أنه قال: الأعراف: شرف الصراط.

والقول الثاني: وهو قول الحسن وقول الزجاج في أحد قوليه أن قوله: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ﴾ أي وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل أحد من أهل الجنة والنار بسيماهم. فقيل للحسن: هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم، فضرب على فخذيه ثم قال: هم قوم جعلهم الله تعالى على تعرف أهل الجنة وأهل النار يميزون البعض من البعض، والله لا أدري لعل بعضهم الآن معنا! أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين هم على الأعراف من هم؟ ولقد كثرت الأقوال فيهم وهي محصورة في قولين: أحدهما: أن يقال: إنهم الأشراف من أهل الطاعة وأهل الثواب، الثاني: أن يقال إنهم أقوام يكونون في الدرجة السافلة من أهل الثواب أما على التقدير الأول ففيه وجوه: أحدها: قال أبو مجلز: هم ملائكة يعرفون أهل الجنة وأهل النار، فقيل له: يقول الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ وتزعم أنهم ملائكة؟ فقال: الملائكة ذكور لا إناث.

ولقائل أن يقول: الوصف بالرجولية إنما يحسن في الموضع الذي يحصل في مقابلة الرجل من يكون أنثى ولما امتنع كون المَلَك أنثى امتنع وصفهم بالرجولية. وثانيها: قالوا: إنهم الأنبياء عليهم السلام أجلسهم الله تعالى على أعالي ذلك السور تمييزًا لهم عن سائر أهل القيامة، وإظهارًا لشرفهم، وعلو مرتبتهم وأجلسهم على ذلك المكان العالي ليكونوا مشرفين على أهل الجنة، وأهل النار مطلعين على أحوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم. وثالثها: قالوا: إنهم هم الشهداء، لأنه تعالى وصف أصحاب الأعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار، ثم قال قوم: إنهم يعرفون أهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة، وأهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم، وهذا الوجه باطل، لأنه تعالى خص أهل الأعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم، ولو كان المراد ما ذكروه لما بقي لأهل الأعراف اختصاص بهذه المعرفة، لأن كل أحد من أهل الجنة ومن أهل النار يعرفون هذه الأحوال من أهل الجنة ومن أهل النار، ولما بطل هذا الوجه ثبت أن المراد بقوله: ﴿يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَٰهُمْ﴾ هو أنهم كانوا يعرفون في الدنيا أهل الخير والإيمان والصلاح، وأهل الشر والكفر والفساد وهم كانوا في الدنيا شهداء الله على أهل الإيمان والطاعة وعلى أهل الكفر والمعصية، فهو تعالى يجلسهم على الأعراف، وهي الأمكنة العالية الرفيعة ليكونوا مطَّلعين على الكل يشهدون على

كل أحد بما يليق به، ويعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات، وأهل العقاب إلى الدركات.

فإن قيل: هذه الوجوه الثلاثة باطلة، لأنه تعالى قال في صفة أصحاب الأعراف أنهم ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ أي لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون في دخولها، وهذا الوصف لا يليق بالأنبياء، والملائكة والشهداء.

أجاب الذاهبون إلى هذا الوجه بأن قالوا: لا يبعد أن يقال: إنه تعالى بيَّن من صفات أصحاب الأعراف أن دخولهم الجنة يتأخر، والسبب فيه أنه تعالى ميزهم عن أهل الجنة وأهل النار، وأجلسهم على تلك الشرفات العالية والأمكنة المرتفعة ليشاهدوا أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الأحوال، ثم إذا استقر أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، فحينئذ ينقلهم الله تعالى إلى أمكنتهم العالية في الجنة، فثبت أن كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم. وأما قوله: ﴿وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ فالمراد من هذا الطمع اليقين ألا ترى أنه تعالى قال حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَالَّذِيٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨٢] وذلك الطمع كان طمع يقين، فكذا ههنا. فهذا تقرير قول من يقول إن أصحاب الأعراف هم أشراف أهل الجنة.

والقول الثاني: وهو قول من يقول أصحاب الأعراف أقوام يكونون في الدرجة النازلة من أهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوهًا: أحدها: أنهم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ما كانوا من أهل الجنة ولا من أهل النار فأوقفهم الله تعالى على هذه الأعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة وبين النار ثم يدخلهم الله تعالى الجنة بفضله ورحمته وهم آخر قوم يدخلون الجنة، وهذا قول حذيفة وابن مسعود رضي الله عنهما واختيار الفراء، وطعن الجبائي والقاضي في هذا القول واحتجوا على فساده بوجهين: الأول: أن قالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣] يدل على أن كل من دخل الجنة فإنه لا بد وأن يكون مستحقًّا لدخولها، وذلك يمنع من القول بوجود أقوام لا يستحقون الجنة ولا النار، ثم إنهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق. وثانيهما: أن كونهم من أصحاب الأعراف يدل على أنه تعالى ميزهم من جميع أهل القيامة بأن أجلسهم على الأماكن العالية المشرفة على أهل الجنة، وأهل النار، وذلك تشريف عظيم، ومثل هذا التشريف لا يليق إلا بالأشراف ولا شك أن الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة، فلا يليق بهم ذلك التشريف.

والجواب عن الأول: أنه يحتمل أن يكون قوله: ﴿وَنُودُوٓا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا﴾ خطاب مع قوم معينين، فلم يلزم أن يكون لكل أهل الجنة كذلك.

والجواب عن الثاني: أنا لا نسلم أنه تعالى أجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والإكرام، وإنما أجلسهم عليها لأنها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار، وهل

النزاع إلا في ذلك؟ فثبت أن الحجة التي عولوا عليها في إبطال هذا الوجه ضعيفة.

الوجه الثاني: من الوجوه المذكورة في تفسير أصحاب الأعراف قالوا: المراد من أصحاب الأعراف أقوام خرجوا إلى الغزو بغير إذن آبائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار.

واعلم أن هذا القول داخل في القول الأول؛ لأن هؤلاء إنما صاروا من أصحاب الأعراف لأن معصيتهم ساوت طاعتهم بإجهاد، فهذا أحد الأمور الداخلة تحت الوجه الأول وبتقدير أن يصح ذلك الوجه فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ الآية عليها.

والوجه الثالث: قال عبد الله بن الحارث: إنهم مساكين أهل الجنة.

والوجه الرابع: قال قوم: إنهم الفساق من أهل الصلاة يعفو الله عنهم ويسكنهم في الأعراف فهذا كله شرح قول من يقول: الأعراف عبارة عن الأمكنة العالية على السور المضروب بين الجنة وبين النار. وأما الذين يقولون: الأعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون أهل الجنة وأهل النار؛ فهذا القول أيضًا غير بعيد إلا أن هؤلاء الأقوام لا بد لهم من مكان عال يشرفون منه على أهل الجنة، وأهل النار وحينئذ يعود هذا القول إلى القول الأول، فهذه تفاصيل أقوال الناس في هذا الباب. والله أعلم، ثم إنه تعالى أخبر أن أصحاب الأعراف يعرفون كلًّا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله: ﴿بِسِيمَٰهُمْ﴾ على وجوه.

فالقول الأول: وهو قول ابن عباس: أن سيما الرجل المسلم من أهل الجنة بياض وجهه، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦] وكون وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة، وكون كل واحد منهم أغر محجلًا من آثار الوضوء، وعلامة الكفار سواد وجوههم، وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة، وكون عيونهم زُرْقًا.

ولقائل أن يقول: إنهم لما شاهدوا أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، فأي حاجة إلى أن يستدل على كونهم من أهل الجنة بهذه العلامات؟ لأن هذا يجري مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحس، وذلك باطل. وأيضًا فهذه الآية تدل على أن أصحاب الأعراف مختصون بهذه المعرفة، ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص، لأن هذه الأحوال أمور محسوسة، فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص.

والقول الثاني: في تفسير هذه الآية أن أصحاب الأعراف كانوا يعرفون المؤمنين في الدنيا بظهور علامات الإيمان والطاعات عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا أيضًا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم، فإذا شاهدوا أولئك الأقوام في محفل القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوها عليهم في الدنيا، وهذا الوجه هو المختار.

أما قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا أَصْحَٰبَ الْجَنَّةِ أَن سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ فالمعنى إنهم إذا نظروا إلى أهل الجنة سلموا على أهلها، وعند هذا تم كلام أهل الأعراف.

ثم قال: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ والمعنى أنه تعالى أخبر أن أهل الأعراف لم يدخلوا الجنة،

ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها، ثم إن قلنا: إن أصحاب الأعراف هم الأشراف من أهل الجنة فقد ذكرنا أنه تعالى إنما أجلسهم على الأعراف وأخر إدخالهم الجنة ليطلعوا على أحوال أهل الجنة والنار، ثم إنه تعالى ينقلهم إلى الدرجات العالية في الجنة كما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ أَهْلَ الدَّرَجَاتِ الْعُلَا لَيَرَاهُمْ مَنْ تَحْتِهِمْ كَمَا تَرَوْنَ الْكَوْكَبَ الدُّرِّيَّ فِي أُفُقِ السَّمَاءِ، وَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ مِنْهُمْ» (١) وتحقيق الكلام أن أصحاب الأعراف هم أشراف أهل القيامة، فعند وقوف أهل القيامة في الموقف يجلس الله أهل الأعراف في الأعراف، وهي المواضع العالية الشريفة فإذا أدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نقلهم إلى الدرجات العالية في الجنة، فهم أبدًا لا يجلسون إلا في الدرجات العالية. وأما إن فسرنا أصحاب الأعراف بأنهم الذين يكونون في الدرجة النازلة من أهل النجاة قلنا إنه تعالى يجلسهم في الأعراف وهم يَطْمَعُون من فضل الله وإحسانه أن ينقلهم من تلك المواضع إلى الجنة. وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ فقال الواحدي رحمه الله: التلقاء جهة اللقاء، وهي جهة المقابلة، ولذلك كان ظرفًا من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كما يقال هو حذاءك، وهو في الأصل مصدر استعمل ظرفًا، ثم نقل الواحدي رحمه الله بإسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين أنهما قالا: لم يأت من المصادر على تِفْعَال (إلا) حرفانْ تِبْيان وتِلْقَاء، فإذا تركت هذين استوى ذلك القياس، فقلت في كل مصدر تَفْعَال بفتح التاء، مثل تَسْيَار وتَرْسَال. وقلت في كل اسم تِفْعَال بكسر التاء، مثل تِمْثَال وتِقْصَار، ومعنى الآية: أنه كلما وقعت أبصار أصحاب الأعراف على أهل النار تضرعوا إلى الله تعالى في أن لا يجعلهم من زمرتهم. والمقصود من جميع هذه الآيات التخويف، حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال، ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق، فيصل بسببه إلى الثواب المذكور في هذه الآيات، ويتخلص عن العقاب المذكور فيها.

قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَٰهُمْ قَالُوا۟ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٨﴾ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ بِرَحْمَةٍ ۚ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٤٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بقوله: ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ قَالُوا۟ رَبَّنَا﴾ [الأعراف: ٤٧] أتبعه أيضًا بأن

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه أبو داود في كتاب (الحروف والقراءات) (٤/ ١٧١٢)، حديث رقم (٣٩٨٧)، والترمذي في كتاب (المناقب)، باب: (مناقب أبي بكر رضي الله عنه) (٥/ ٥٦٧)، حديث رقم (٣٦٥٨)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن، وابن ماجه في كتاب (المقدمة)، باب: (فضائل أصحاب النبي ﷺ) (١/ ٣٧/ ٩٦) من طريق عطية العوفي... به، وإسناده ضعيف لضعف العوفي، أخرجه الآجري في (الشريعة) (٣/ ٤٦٨)، حديث رقم (١٣٠٥) من طريق خالد بن عبد الله الطحان عن ابن أبي ليلى عن عطية عن أبي سعيد... به، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٢٦)، حديث رقم (١١٢٢٤)، وأيضًا في (٣/ ٦١)، حديث رقم (١١٦٠٩)، كلاهما من طريق مجالد قال حدثني أبو الوداك... فذكره، وفي إسناده مجالد بن سعيد وهو ضعيف.

أصحاب الأعراف ينادون رجالاً من أهل النار، واستغنى عن ذكر أهل النار لأجل أن الكلام المذكور لا يليق إلا بهم، وهو قولهم: ﴿مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ وذلك لا يليق إلا بمن يبكت ويوبخ، ولا يليق أيضًا إلا بأكابرهم، والمراد بالجمع، إما جمع المال، وإما الاجتماع والكثرة ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ والمراد: استكبارهم عن قبول الحق، واستكبارهم على الناس المحقين. وقرئ (تَسْتَكْثِرُون) من الكثرة، وهذا كالدلالة على شماتة أصحاب الأعراف بوقوع أولئك المخاطبين في العقاب، وعلى تبكيت عظيم يحصل لأولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام، ثم زادوا على هذا التبكيت، وهو قولهم: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ بِرَحْمَةٍ﴾ فأشاروا إلى فريق من أهل الجنة، كانوا يستضعفونهم ويستقلون أحوالهم، وربما هزؤوا بهم، وأنفوا من مشاركتهم في دينهم، فإذا رأى من كان يدعي التقدم حصول المنزلة العالية، لمن كان مستضعفًا عنده قَلِقَ لذلك وعَظُمت حسرته وندامته على ما كان منه في نفسه.

وأما قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ﴾ فقد اختلفوا فيه. فقيل: هم أصحاب الأعراف، والله تعالى يقول لهم ذلك أو بعض الملائكة الذين يأمرهم الله تعالى بهذا القول. وقيل: بل يقول بعضهم لبعض والمراد أنه تعالى يحث أصحاب الأعراف بالدخول في الجنة، واللحوق بالمنزلة التي أعدها الله تعالى لهم، وعلى هذا التقدير فقوله: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ بِرَحْمَةٍ﴾ من كلام أصحاب الأعراف. وقوله: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ﴾ من كلام الله تعالى، ولا بد ههنا من إضمار، والتقدير: فقال الله لهم هذا كما قال: ﴿يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ﴾[الأعراف: ١١٠] وانقطع ههنا كلام الملأ. ثم قال فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[الأعراف: ١١٠] فاتصل كلامه بكلامهم من غير إظهار فارق، فكذا ههنا.

قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٥٠﴾ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا وَمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿٥١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بيَّن ما يقوله أصحاب الأعراف لأهل النار، أتبعه بذكر ما يقوله أهل النار لأهل الجنة. قال ابن عباس رضي الله عنهما: لما صار أصحاب الأعراف إلى الجنة طمع أهل النار بفرج بعد اليأس فقالوا: يا رب إن لنا قرابات من أهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم، فأمر الله الجنة فتزحزحت، ثم نظر أهل جهنم إلى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم، ونظر أهل الجنة إلى قراباتهم من أهل جهنم فلم يعرفوهم، وقد اسودت وجوههم وصاروا خلقًا آخر، فنادى أصحاب النار أصحاب الجنة بأسمائهم وقالوا: ﴿أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ

﴿ٱلْمَآءِ﴾ وإنما طلبوا الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللهيب بسبب شدة حر جهنم. وقوله: ﴿أَفِيضُوا۟﴾ كالدلالة على أن أهل الجنة أعلى مكانًا من أهل النار.

فإن قيل: أسألوا مع الرجاء، والجواز، ومع اليأس؟

قلنا: ما حكيناه عن ابن عباس يدل على أنهم طلبوا الماء مع جواز الحصول. وقال القاضي: بل مع اليأس، لأنهم قد عرفوا دوام عقابهم وأنه لا يفتر عنهم، ولكن الآيس من الشيء قد يطلبه كما يقال في المثل: الغريق يتعلق بالزبد، وإن علم أنه لا يغيثه. وقوله: ﴿أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ قيل: إنه الثمار، وقيل: إنه الطعام، وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد، والجوع الشديد لهم، عن أبي الدرداء أن الله تعالى يرسل على أهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم، فيستغيثون فيغاثون بالضريع لا يسمن ولا يغني من جوع. ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذي غصة، ثم يذكرون الشراب ويستغيثون فيدفع إليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما في بطونهم، ويستغيثون إلى أهل الجنة كما في هذه الآية فيقول أهل الجنة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾، ويقولون لمالك: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧] فيجيبهم على ما قيل بعد ألف عام، ويقولون: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا﴾ [المؤمنون: ١٠٧] فيجيبهم ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨] فعند ذلك ييأسون من كل خير، ويأخذون في الزفير والشهيق. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه ذكر في صفة أهل الجنة أنهم يرون الله عز وجل كل جمعة، ولمنزل كل واحد منهم ألف باب، فإذا رأوا الله تعالى، دخل من كل باب ملك معه الهدايا الشريفة وقال: إن نخل الجنة خشبها الزمرد، وترابها الذهب الأحمر، وسعفها حلل وكسوة لأهل الجنة، وثمرها أمثال القلال أو الدلاء، أشد بياضًا من الفضة وألين من الزبد وأحلى من العسل، لا عجم له، فهذا صفة أهل الجنة، وصفة أهل النار، ورأيت في بعض الكتب: أن قارئًا قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ في تذكرة الأستاذ أبي علي الدقاق، فقال الأستاذ: هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم في الدنيا في الشرب والأكل، وفي الآخرة بقوا على هذه الحالة، وذلك يدل على أن الرجل يموت على ما عاش عليه، ويحشر على ما مات عليه، ثم بيَّن تعالى أن هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من أهل الجنة قال أهل الجنة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ ولا شك أن ذلك يفيد الخيبة التامة، ثم إنه تعالى وصف هؤلاء الكفار بأنهم اتخذوا دينهم لهوًا ولعبًا، وفيه وجهان:

الوجه الأول: أن الذي اعتقدوا فيه أنه دينهم، تلاعبوا به، وما كانوا فيه مجدين.

والوجه الثاني: أنهم اتخذوا اللهو واللعب دينًا لأنفسهم، قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد المستهزئين المقتسمين. ثم قال: ﴿وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ وهو مجاز لأن الحياة الدنيا لا تغر في الحقيقة بل المراد أنه حصل الغرور عند هذه الحياة الدنيا، لأن الإنسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال، وقوة الجاه فلشدة رغبته في هذه الأشياء يصير محجوبًا عن

طلب الدين. غرقًا في طلب الدنيا، ثم لما وصف الله تعالى أولئك الكفار بهذه الصفات قال: ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا﴾.

وفي تفسير هذا النسيان قولان:

القول الأول: أن النسيان هو الترك. والمعنى: نتركهم في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا، وهذا قول الحسن ومجاهد والسدي والأكثرين.

والقول الثاني: أن معنى ننساهم كما نسوا أي نعاملهم معاملة من نسي نتركهم في النار كما فعلوا هم في الإعراض بآياتنا، وبالجملة فسمى الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما في قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] والمراد من هذا النسيان أنه لا يجيب دعاءهم ولا يرحمهم، ثم بيَّن تعالى أن كل هذه التشديدات إنما كان لأنهم كانوا بآياتنا يجحدون في هذه الآية لطيفة عجيبة وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم كانوا كافرين ثم بيَّن من حالهم أنهم اتخذوا دينهم لهوًا أولاً، ثم لعبًا ثانيًا، ثم غرتهم الحياة الدنيا ثالثًا، ثم صار عاقبة هذه الأحوال والدرجات أنهم جحدوا بآيات الله، وذلك يدل على أن حب الدنيا مبدأ كل آفة كما قال عليه الصلاة والسلام: «حُبُّ الدُّنيا رَأسُ كُلِّ خَطِيئةٍ»[1] وقد يؤدي حب الدنيا إلى الكفر والضلال.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الجنة، وأهل النار، وأهل الأعراف، ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلاث على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملاً للمكلف على الحذر والاحتراز وداعيًا له إلى النظر والاستدلال، بيَّن شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ﴾ وهو القرآن ﴿فَصَّلْنَٰهُ﴾ أي ميزنا بعضه عن بعض، تمييزًا يهدي إلى الرشد ويؤمن عن الغلط والخبط، فأما قوله: ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ فالمراد أن ذلك التفصيل والتمييز إنما حصل مع العلم التام بما في كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة، والمنافع المتزايدة، وقوله: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً﴾ قال الزجاج: (هدى) في موضع نصب أي فصلناه هاديًا وذا رحمة وقوله: ﴿لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ يدل على أن القرآن جعل هدى لقوم مخصوصين، والمراد أنهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى في أول سورة البقرة: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]

---

(١) تقدم تخريجه.

واحتج أصحابنا بقوله: ﴿ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ على أنه تعالى عالم بالعلم، خلافًا لما يقوله المعتزلة من أنه ليس لله علم. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما بيَّن إزاحة العلة بسبب إنزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة، بيَّن بعده حال من كذَّب فقال: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع.

فإن قيل: كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم له وإنكارهم؟

قلنا: لعل فيهم أقوامًا تشككوا وتوقفوا، فلهذا السبب انتظروه وأيضًا إنهم وإن كانوا جاحدين إلا أنهم بمنزلة المنتظرين من حيث إن تلك الأحوال تأتيهم لا محالة، وقوله: ﴿ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ قال الفراء الضمير في قوله: ﴿ تَأْوِيلَهُۥ﴾ للكتاب يريد عاقبة ما وعدوا به على ألسنة الرسل من الثواب والعقاب. والتأويل مرجع الشيء ومصيره من قولهم آل الشيء يئول وقد احتج بهذه الآية من ذهب إلى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] أي ما يعلم عاقبة الأمر فيه إلا الله وقوله: ﴿ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ يريد يوم القيامة، قال الزجاج قوله: ﴿ يَوْمَ﴾ نصب بقوله: ﴿ يَقُولُ﴾ وأما قوله: ﴿ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ﴾ معناه أنهم صاروا في الإعراض عنه بمنزلة من نسيه، ويجوز أن يكون معنى (نسوه) أي تركوا العمل به والإيمان به وهذا كما ذكرنا في قوله: ﴿كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا﴾ [الأعراف: ٥١] ثم بيَّن تعالى أن هؤلاء الذين نسوا يوم القيامة يقولون: ﴿قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ والمراد أنهم أقروا بأن الذي جاءت به الرسل من ثبوت الحشر، والنشر، والبعث، والقيامة، والثواب، والعقاب، كل ذلك كان حقًّا، وإنما أقروا بحقيقة هذه الأشياء لأنهم شاهدوها وعاينوها، وبيَّن الله تعالى أنهم لما رأوا أنفسهم في العذاب قالوا: ﴿فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ﴾ والمعنى أنه لا طريق لنا إلى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد إلا أحد هذين الأمرين. وهو أن يشفع لنا شفيع فلأجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب أو يردنا الله تعالى إلى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمل يعني نوحد الله تعالى بدلاً عن الكفر ونطيعه بدلاً عن المعصية.

فإن قيل: أقالوا هذا الكلام مع الرجاء أو مع اليأس؟ وجوابنا عنه مثل ما ذكرناه في قوله: ﴿أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ﴾ [الأعراف: ٥٠] ثم بيَّن تعالى بقوله: ﴿قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ أن الذي طلبوه، لا يكون لأن ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بأنهم قد خسروا أنفسهم.

ثم قال: ﴿ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ يريد أنهم لم ينتفعوا بالأصنام التي عبدوها في الدنيا ولم

ينتفعوا بنصرة الأديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها، قال الجبائي: هذه الآية تدل على حكمين

الحكم الأول: قال: الآية تدل على أنهم كانوا في حال التكليف قادرين على الإيمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين كما يقوله المجبرة لم يكن لهم في الرد فائدة ولا جاز أن يسألوا ذلك.

الحكم الثاني: أن الآية تدل على بطلان قول المجبرة والذين يزعمون أن أهل الآخرة مكلفون لأنه لو كان كذلك لما سألوا الرد إلى حال وهم في الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون في الحال، فبطل ما حكي عن النجار وطبقته من أن التكليف باق على أهل الآخرة.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾

اعلم أنا بينا أن مدار أمر القرآن على تقدير هذه المسائل الأربع، وهي التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء والقدر، ولا شك أن مدار إثبات المعاد على إثبات التوحيد والقدرة والعلم، فلما بالغ الله تعالى في تقرير أمر المعاد عاد إلى ذكر الدلائل الدالة على التوحيد، وكمال القدرة، والعلم، لتصير تلك الدلائل مقررة لأصول التوحيد، ومقررة أيضًا لإثبات المعاد وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: حكى الواحدي عن الليث أنه قال: الأصل في الست والستة سدس وسدسة أبدل السين تاء، ولما كان مخرج الدال والتاء قريبًا أدغم أحدهما في الآخر واكتفى بالتاء، عليه أنك تقول في تصغير ستة سديسة، وكذلك الأسداس وجميع تصرفاته يدل عليه. والله أعلم.

المسألة الثانية: (الخلق) التقدير على ما قررناه فخلق السموات والأرض إشارة إلى تقدير حالة من أحوالهما، وذلك التقدير يحتمل وجوهًا كثيرة: أولها: تقدير ذواتهما بمقدار معين مع أن العقل يقضي بأن الأزيد منه والأنقص منه جائز، فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص، وذلك يدل على افتقار خلق السموات والأرض إلى الفاعل المختار. وثانيها: أن كون هذه الأجسام متحركة في الأزل محال، لأن الحركة انتقال من حال إلى حال، فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة أخرى، والأزل ينافي المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الأزل محالاً.

إذا ثبت هذا فنقول: هذه الأفلاك والكواكب إما أن يقال: أن ذواتها كانت معدومة في الأزل ثم وجدت، أو يقال: إنها وإن كانت موجودة لكنها كانت واقفة ساكنة في الأزل، ثم ابتدأت بالحركة، وعلى التقديرين فتلك الحركات ابتدأت بالحدوث والوجود في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده، وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك

الأوقات المعينة تقديرًا وخلقًا، ولا يحصل ذلك الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر ومختار. وثالثها: أن أجرام الأفلاك والكواكب والعناصر مركبة من أجزاء صغيرة، ولا بد وأن يقال: إن بعض تلك الأجزاء حصلت في داخل تلك الأجرام وبعضها حصلت على سطوحها فاختصاص حصول كل واحدة من تلك الأجزاء بحيزه المعين ووضعه المعين لا بد وأن يكون لتخصيص المخصص القادر المختار. ورابعها: أن بعض الأفلاك أعلى من بعض، وبعض الكواكب حصل في المنطقة وبعضها في القطبين، فاختصاص كل واحد منهما بموضعه المعين لا بد وأن يكون لتخصيص مخصص قادر مختار. وخامسها: أن كل واحد من الأفلاك متحرك إلى جهة مخصوصة، وحركة مختصة بمقدار معين مخصوص من البطء والسرعة، وذلك أيضًا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر. وسادسها: أن كل واحد من الكواكب مختص بلون مخصوص مثل كمودة زحل، ودرية المشتري، وحمرة المريخ، وضياء الشمس، وإشراق الزهرة، وصفرة عطارد، وزهور القمر، والأجسام متماثلة في تمام الماهية فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقًا وتقديرًا ودليلاً على افتقارها إلى الفاعل المختار. وسابعها: أن الأفلاك والعناصر مركبة من الأجزاء الصغيرة، وواجب الوجود لا يكون أكثر من واحد فهي ممكنة الوجود في ذواتها، فكل ما كان ممكنًا لذاته فهو محتاج إلى المؤثر، والحاجة إلى المؤثر لا تكون في حال البقاء، وإلا لزم تكون الكائن فتلك الحاجة لا تحصل إلا في زمان الحدوث، أو في زمان العدم وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الأجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصًا بوقت معين وذلك خلق وتقدير ويدل على الحاجة إلى الصانع القادر المختار. وثامنها: أن هذه الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان، وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث، فهذه الأجسام محدثة، وكل محدث فقد حصل حدوثه في وقت معين، وذلك خلق وتقدير ولا بد له من الصانع القادر المختار. وتاسعها: أن الأجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التي لأجلها كانت سموات وكواكب، والبعض الآخر بالصفات التي لأجلها كانت أرضًا أو ماء أو هواء أو نارًا لا بد وأن يكون أمرًا جائزًا، وذلك لا يحصل إلا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب. وعاشرها: أنه كما حصل الامتياز المذكور بين الأفلاك والعناصر فقد حصل أيضًا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الأفلاك وبين العناصر، بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب، وذلك يدل على الافتقار إلى الفاعل القادر المختار.

واعلم أن الخلق عبارة عن التقدير، فإذا دللنا على أن الأجسام متماثلة وجب القطع بأن كل صفة حصلت لجسم معين، فإن حصول تلك الصفة ممكن لسائر الأجسام، وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقًا وتقديرًا فكان داخلاً تحت قوله سبحانه ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، والله أعلم.

المسألة الثالثة: لسائل أن يسأل فيقول: كون هذه الأشياء مخلوقة في ستة أيام لا يمكن جعله دليلاً على إثبات الصانع؟ وبيانه من وجوه: الأول: أن وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها أو إمكانها أو مجموعهما فأما وقوع ذلك الحدوث في ستة أيام أو في يوم واحد فلا أثر له في ذلك ألبتة. والثاني: أن العقل يدل علىٰ أن الحدوث على جميع الأحوال جائز، وإذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بأن هذا الحدوث وقع في ستة أيام إلا بإخبار مخبر صادق، وذلك موقوف علىٰ العلم بوجود الإله الفاعل المختار، فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في إثبات الصانع لزم الدور. والثالث: أن حدوث السموات والأرض دفعة واحدة أدل على كمال القدرة والعلم من حدوثها في ستة أيام.

إذا ثبت ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة فنقول: ما الفائدة في ذكر أنه تعالى إنما خلقها في ستة أيام في إثبات ذكر ما يدل على وجود الصانع؟ والرابع: أنه ما السبب في أنه اقتصر ههنا على ذكر السموات والأرض، ولم يذكر خلق سائر الأشياء؟

السؤال الخامس: اليوم إنما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الأيام؟

والسؤال السادس: أنه تعالى قال: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] وهذا كالمناقض لقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾.

والسؤال السابع: أنه تعالى خلق السموات والأرض في مدة متراخية، فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالأيام الستة؟ فنقول: أما على مذهبنا فالأمر في الكل سهل واضح، لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا اعتراض عليه في أمر من الأمور، وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه. ثم نقول:

أما السؤال الأول: فجوابه أنه سبحانه ذكر في أول التوراة أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر أنهم سمعوا ذلك منهم فكأنه سبحانه يقول: لا تشتغلوا بعبادة الأوثان والأصنام فإن ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس أنه هو الذي خلق السموات والأرض على غاية عظمتها ونهاية جلالتها في ستة أيام.

وأما السؤال الثالث: فجوابه أن المقصود منه أنه سبحانه وتعالى وإن كان قادرًا على إيجاد جميع الأشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حدًّا محدودًا ووقتًا مقدرًا، فلا يدخله في الوجود إلا على ذلك الوجه، فهو وإن كان قادرًا على إيصال الثواب إلى المطيعين في الحال، وعلى إيصال العقاب إلى المذنبين في الحال، إلا أنه يؤخرهما إلى أجل معلوم مقدر، فهذا التأخير ليس لأجل أنه تعالى أهمل العباد بل لما ذكرنا أنه خص كل شيء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يفتر عنه، ويدل على هذا قوله تعالى في سورة (ق): ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ۝٣٨ فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾ [ق: ٣٨، ٣٩] بعد أن قال قبل هذا: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم

مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا فَنَقَّبُوا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ ۝٣٦ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٦، ٣٧] فأخبرهم بأنه قد أهلك من المشركين به والمكذبين لأنبيائه من كان أقوى بطشًا من مشركي العرب، إلا أنه أمهل هؤلاء لما فيه من المصلحة، كما خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام متصلة لا لأجل لغوب لحقه في الإمهال، ولما بيَّن بهذا الطريق أنه تعالى إنما خلق العالم لا دفعة لكن قليلاً قليلاً قال بعده: ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾ [ق: ٣٩] من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله تعالى وفوض الأمر إليه، وهذا معنى ما يقوله المفسرون من أنه تعالى إنما خلق العالم في ستة أيام ليعلم عباده الرفق في الأمور والصبر فيها ولأجل أن لا يحمل المكلف تأخر الثواب والعقاب على الإهمال والتعطيل. ومن العلماء من ذكر فيه وجهين آخرين:

الوجه الأول: أن الشيء إذا أحدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الإحداث فلعله يخطر ببال بعضهم أن ذاك إنما وقع على سبيل الاتفاق، أما إذا حدثت الأشياء على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة، كان ذلك أقوى في الدلالة على كونها واقعة بإحداث محدث قديم حكيم، وقادر عليم رحيم.

الوجه الثاني: أنه قد ثبت بالدليل أنه تعالى يخلق العاقل أولاً ثم يخلق السموات والأرض بعده، ثم إن ذلك العاقل إذا شاهد في كل ساعة وحين حدوث شيء آخر على التعاقب والتوالي، كان ذلك أقوى لعلمه وبصيرته، لأنه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة، فكان ذلك أقوى في إفادة اليقين.

وأما السؤال الرابع: فجوابه أن ذكر السموات والأرض في هذه الآية يشتمل أيضًا على ذكر ما بينهما، والدليل عليه أنه تعالى ذكر سائر المخلوقات في سائر الآيات فقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة: ٤] وقال: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا ۝٥٨ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الفرقان: ٥٨، ٥٩] وقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [ق: ٣٨].

وأما السؤال الخامس: فجوابه أن المراد أنه تعالى خلق السموات والأرض في مقدار ستة أيام وهو كقوله: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢] والمراد على مقدار البكرة والعشي في الدنيا لأنه لا ليل ثم ولا نهار.

وأما السؤال السادس: فجوابه أن قوله: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] محمول على إيجاد كل واحد من الذوات وعلى إعدام كل واحد منها، لأن إيجاد الذات الواحدة وإعدام الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله إلا دفعة واحدة، وأما الإمهال والمدة فذاك لا يحصل إلا في المدة.

وأما السؤال السابع: وهو تقدير هذه المدة بستة أيام، فهو غير وارد لأنه تعالى لو أحدثه في مقدار آخر من الزمان لعاد ذلك السؤال، وأيضًا قال بعضهم لعدد السبعة شرف عظيم، وهو مذكور في تقرير أن ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرين، وإذا ثبت هذا قالوا: فالأيام الستة في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت وبهذا الطريق حصل الكمال في الأيام السبعة انتهى.

المسألة الرابعة: في هذه الآية بشارة عظيمة للعقلاء لأنه قال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ والمعنى أن الذي يربيكم ويصلح شأنكم ويوصل إليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات هو الذي بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته ورحمته إلى حيث خلق هذه الأشياء العظيمة وأودع فيها أصناف المنافع وأنواع الخيرات، ومن كان له مُرَبٌّ موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة، فكيف يليق أن يرجع إلى غيره في طلب الخيرات أو يُعَوِّل على غيره في تحصيل السعادات؟ ثم في الآية دقيقة أخرى فإنه لم يقل أنتم عبيده بل قال هو ربكم، ودقيقة أخرى وهي أنه تعالى لما نسب نفسه إلينا سمى نفسه في هذه الحالة بالرب، وهو مشعر بالتربية وكثرة الفضل والإحسان، فكأنه يقول: من كان له مُرَبٌّ مع كثرة هذه الرحمة والفضل، فكيف يليق به أن يشتغل بعبادة غيره؟

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ فاعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد منه كونه مستقرًّا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية، ووجوه نقلية. أما العقلية فأمور: أولها: أنه لو كان مستقرًّا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيًا وإلا لزم كون العرش داخلًا في ذاته وهو محال، وكل ما كان متناهيًا فإن العقل يقضي بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة والعلم بهذا الجواز ضروري، فلو كان الباري تعالى متناهيًا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت أنه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيًا، ولو كان كذلك لكان محدثًا وهذا محال فكونه على العرش يجب أن يكون محالاً. وثانيها: لو كان في مكان وجهة لكان إما أن يكون غير مُتَنَاهٍ من كل الجهات، وإما أن يكون متناهيًا في كل الجهات. وإما أن يكون متناهيًا من بعض الجهات دون البعض والكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعًا.

بيان فساد القسم الأول: أنه يلزم أن تكون ذاته مخالطة لجميع الأجسام السفلية والعلوية، وأن تكون مخالطة للقاذورات والنجاسات، وتعالى الله عنه، وأيضًا فعلى هذا التقدير: تكون السموات حالة في ذاته، وتكون الأرض أيضًا حالة في ذاته.

إذا ثبت هذا فنقول: الشيء الذي هو محل السموات، إما أن يكون هو عين الشيء الذي هو محل الأرضين أو غيره، فإن كان الأول لزم كون السموات والأرضين حالتين في محل واحد من

غير امتياز بين محليهما أصلاً، وكل حالين حلاً في محل واحد، لم يكن أحدهما ممتازًا عن الآخر، فلزم أن يقال: السموات لا تمتاز عن الأرضين في الذات، وذلك باطل، وإن كان الثاني: لزم أن تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء والأبعاض وهو محال. والثالث: وهو أن ذات الله تعالى إذا كانت حاصلة في جميع الأحياز والجهات، فإما أن يقال: الشيء الذي حصل فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت، فحينئذ تكون الذات الواحدة قد حصلت دفعة واحدة في أحياز كثيرة، وإن عقل ذلك فلم لا يعقل أيضًا حصول الجسم الواحد في أحياز كثيرة دفعة واحدة؟ وهو محال في بديهة العقل. وأما إن قيل: الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت، فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: أنه تعالى مُتَنَاهٍ من كل الجهات. فنقول: كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين، لأجل تخصيص مخصص، وكل ما كان كذلك فهو محدث، وأيضًا فإن جاز أن يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديمًا أزليًا فاعلاً للعالم، فلم لا يعقل أن يقال: خالق العالم هو الشمس، أو القمر، أو كوكب آخر، وذلك باطل باتفاق.

وأما القسم الثالث: وهو أن يقال: أنه مُتناهٍ من بعض الجوانب، وغير مُتَنَاهٍ من سائر الجوانب، فهذا أيضًا باطل من وجوه: أحدها: أن الجانب الذي صدق عليه كونه متناهيًا غير ما صدق عليه كونه غير متناه، وإلا لصدق النقيضان معًا وهو محال. وإذا حصل التغاير لزم كونه تعالى مركبًا من الأجزاء والأبعاض، وثانيها: أن الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيًا، إما أن يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه، وإما أن لا يكون كذلك، والأول باطل، لأن الأشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الباقي، وإذا كان كذلك: فالجانب الذي هو غير متناه يمكن أن يصير متناهيًا، والجانب الذي هو متناه يمكن أن يصير غير متناه، ومتى كان الأمر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتَّفَرُّق والتَّمَزُّق على ذاته ممكنًا، وكل ما كان كذلك فهو محدث، وذلك على الإله القديم محال، فثبت أنه تعالى لو كان حاصلاً في الحيز والجهة، لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات وإما أن يكون متناهيًا من كل الجهات، أو كان متناهيًا من بعض الجهات، وغير متناه من سائر الجهات، فثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة، فوجب أن نقول القول بكونه تعالى حاصلاً في الحيز والجهة محال.

والبرهان الثالث: لو كان الباري تعالى حاصلاً في المكان والجهة، لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجودًا مشارًا إليه، وإما أن لا يكون كذلك، والقسمان باطلان، فكان القول بكونه تعالى حاصلاً في الحيز والجهة باطلاً.

أما بيان فساد القسم الأول: فلأنه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودًا مشارًا إليه، فحينئذ

يكون المسمى بالحيز والجهة بعدًا وامتدادًا، والحاصل فيه أيضًا يجب أن يكون له في نفسه بعد وامتداد، وإلا لامتنع حصوله فيه، وحينئذ يلزم تداخل البعدين، وذلك محال للدلائل الكثيرة، المشهورة في هذا الباب، وأيضًا فيلزم من كون الباري تعالى قديمًا أزليًا كون الحيز والجهة أزليين، وحينئذ يلزم أن يكون قد حصل في الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى، وذلك بإجماع أكثر العقلاء باطل.

وأما بيان فساد القسم الثاني: فهو من وجهين: أحدهما: أن العدم نفي محض، وعدم صرف، وما كان كذلك امتنع كونه ظرفًا لغيره وجهة لغيره. وثانيهما: أن كل ما كان حاصلاً في جهة فجهته ممتازة في الحس عن جهة غيره، فلو كانت تلك الجهة عدمًا محضًا لزم كون العدم المحض مشارًا إليه بالحس، وذلك باطل، فثبت أنه تعالى لو كان حاصلاً في حيز وجهة لأفضى إلى أحد هذين القسمين الباطلين، فوجب أن يكون القول به باطلاً.

فإن قيل: فهذا أيضًا وارد عليكم في قولكم: الجسم حاصل في الحيز والجهة.

فنقول: نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزًا ولا جهة أصلاً ألبتة، بحيث تكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية فيه، بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وهذا المعنى محال بالاتفاق في حق الله تعالى، فسقط هذا السؤال.

البرهان الرابع: لو امتنع وجود الباري تعالى إلا بحيث يكون مختصًا بالحيز والجهة، لكانت ذات الباري مفتقرة في تحققها ووجودها إلى الغير، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج أنه لو امتنع وجود الباري إلا في الجهة والحيز، لزم كونه ممكنًا لذاته، ولما كان هذا محالاً كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالاً.

بيان المقام الأول: هو أنه لما امتنع حصول ذات الله تعالى، إلا إذا كان مختصًا بالحيز والجهة. فنقول: لا شك أن الحيز والجهة أمر مغاير لذات الله تعالى، فحينئذ تكون ذات الله تعالى مفتقرة في تحققها إلى أمر يغايرها، وكل ما افتقر تحققه إلى ما يغايره، كان ممكنًا لذاته. والدليل عليه: أن الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه، والمفتقر إلى الغير هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه، فلو كان الواجب لذاته مفتقرًا إلى الغير لزم أن يَصْدُقَ عليه النقيضان، وهو محال. فثبت أنه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكنا لذاته، لا واجبا لذاته، وذلك محال.

والوجه الثاني: في تقرير هذه الحجة: هو أن الممكن محتاج إلى الحيز والجهة. أما عند من يثبت الخلاء. فلا شك أن الحيز والجهة تتقرر مع عدم التمكن، وأما عند من ينفي الخلاء فلا، لأنه وإن كان معتقدًا أنه لا بد من متمكن يحصل في الجهة، إلا أنه لا يقول بأنه لابد لتلك الجهة من متمكن معين، بل أي شيء كان فقد كفى في كونه شاغلاً لذلك الحيز. إذا ثبت هذا فلو كان

ذات الله تعالى مختصة بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة إلى ذلك الحيز، وكان ذلك الحيز غنيًا تحققه عن ذات الله تعالى وحينئذ يلزم أن يقال: الحيز واجب لذاته غني عن غيره وأن يقال ذات الله تعالى مفتقرة في ذاتها واجبة بغيرها وذلك يقدح في قولنا: الإله تعالى واجب الوجود لذاته.

فإن قيل: الحيز والجهة ليس بأمر موجود حتى يقال ذات الله تعالى مفتقرة إليه ومحتاجة إليه.

فنقول: هذا باطل قطعًا لأن بتقدير أن يقال: إن ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فإنما نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل فيه الامتياز بحسب الحس كيف يعقل أن يقال إنه عدم محض ونفي صرف؟ ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك في وجود كل المحسوسات، وذلك لا يقوله عاقل.

البرهان الخامس: في تقرير أنه تعالى يمتنع كونه مختصًا بالحيز والجهة نقول: الحيز والجهة لا معنى له إلا الفراغ المحض، والخلاء الصرف، وصريح العقل يشهد أن هذا المفهوم مفهوم واحد لا اختلاف فيه ألبتة. وإذا كان الأمر كذلك كانت الأحياز بأسرها متساوية في تمام الماهية.

وإذا ثبت هذا فنقول: لو كان الإله تعالى مختصًا بحيز، لكان محدثًا، وهذا محال؛ فذاك محال. وبيان الملازمة: أن الأحياز لما ثبت أنها بأسرها متساوية، فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به، لأجل أن مخصصًا خصصه بذلك الحيز وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار، فهو محدث فوجب أن يكون اختصاص ذات الله بالحيز المعين محدثًا، فإذا كانت ذاته ممتنعة الخلو عن الحصول في الحيز، وثبت أن الحصول في الحيز محدث، وبديهة العقل شاهدة بأن ما لا يخلو عن المحدث فهو محدث، لزم القطع بأنه لو كان حاصلاً في الحيز لكان محدثًا، ولما كان هذا محالاً كان ذلك أيضًا محالاً.

فإن قالوا: الأحياز مختلفة بحسب أن بعضها علو وبعضها سفل، فلم لا يجوز أن يقال ذات الله تعالى مختصة بجهة علو؟ فنقول: هذا باطل، لأن كون بعض تلك الجهات علو، وبعضها سفلاً، أحوال لا تحصل، إلا بالنسبة إلى وجود هذا العالم، فلما كان هذا العالم محدثًا كان قبل حدوثه لا علو ولا سفل ولا يمين ولا يسار، بل ليس إلا الخلاء المحض، وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ يعود الإلزام المذكور بتمامه، وأيضًا لو جاز القول بأن ذات الله تعالى مختصة ببعض الأحياز على سبيل الوجوب؟ فلم لا يعقل أيضًا أن يقال: إن بعض الأجسام اختص ببعض الأحياز على سبيل الوجوب؟ وعلى هذا التقدير، فذلك اسم لا يكون قابلاً للحركة والسكون، فلا يجري فيه دليل حدوث الأجسام، والقائل بهذا القول، لا يمكنه إقامة الدلالة على حدوث كل الأجسام بطريق الحركة والسكون، والكرامية وافقونا على أن تجويز هذا يوجب الكفر والله أعلم.

البرهان السادس: لو كان الباري تعالى حاصلاً في الحيز والجهة لكان مشارًا إليه بحسب الحس

وكل ما كان كذلك، فإما أن لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وإما أن يقبل القسمة.

فإن قلنا: إنه تعالى يمكن أن يشار إليه بحسب الحس، مع أنه لا يقبل القسمة المقدارية ألبتة، كان ذلك نقطة لا تنقسم، وجوهرًا فردًا لا ينقسم، فكان ذلك في غاية الصغر والحقارة، وهذا باطل بإجماع جميع العقلاء، وذلك لأن الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك، والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزأ، فثبت أن هذا بإجماع العقلاء باطل، وأيضًا فلو جاز ذلك، فلم لا يعقل أن يقال: إله العالم جزء من ألف جزء من رأس إبرة، أو ذرة ملتصقة بذنب قملة، أو نملة؟ ومعلوم أن كل قول يفضي إلى مثل هذه الأشياء، فإن صريح العقل يوجب تنزيه الله تعالى عنه.

وأما القسم الثاني: وهو أنه يقبل القسمة، فنقول: كل ما كان كذلك، فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو مفتقر إلى الموجد والمؤثر، وذلك على الإله الواجب لذاته محال.

البرهان السابع: أن نقول: كل ذات قائمة بنفسها مشارًا إليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار إليها بحسب الحس فهو ممكن. فما لا يكون ممكنًا لذاته بل كان واجبًا لذاته امتنع كونه مشارًا إليه بحسب الحس.

أما المقدمة الأولى: فلأن كل ذات قائمة بالنفس مشار إليها بحسب الحس فلا بد وأن يكون جانب يمينه مغايرًا لجانب يساره وكل ماهو كذلك فهو منقسم.

وأما المقدمة الثانية: وهي أن كل منقسم ممكن فإنه يفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره، وكل منقسم فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته.

واعلم أن المقدمة الأولى من مقدمات هذا الدليل إنما تتم بنفي الجوهر الفرد.

البرهان الثامن: لو ثبت كونه تعالى في حيز لكان إما أن يكون أعظم من العرش أو مساويًا له أو أصغر منه فإن كان الأول كان منقسمًا لأن القدر الذي منه يساوي العرش يكون مغايرًا للقدر الذي يَفضُل على العرش وإن كان الثاني كان منقسمًا لأن العرش منقسم والمساوي للمنقسم منقسم وإن كان الثالث، فحينئذ يلزم أن يكون العرش أعظم منه وذلك باطل بإجماع الأمة أما عندنا فظاهر، وأما عند الخصوم فلأنهم ينكرون كون غير الله تعالى أعظم من الله تعالى، فثبت أن هذا المذهب باطل.

البرهان التاسع: لو كان الإله تعالى حاصلاً في الحيز والجهة لكان إما أن يكون متناهيًا من كل الجوانب. وإما أن لا يكون كذلك والقسمان باطلان، فالقول بكونه حاصلاً في الحيز والجهة باطل أيضًا. أما بيان أنه لا يجوز أن يكون متناهيًا من كل الجهات، فلأن على هذا التقدير يحصل فوقه أحياز خالية، وهو تعالى قادر على خلق الجسم في ذلك الحيز الخالي، وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالمًا آخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وأيضًا فقد كان

يمكن أن يخلق من الجوانب الستة لتلك الذات أجسامًا أخرى، وعلى هذا التقدير فتحصل ذاته في وسط تلك الأجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الأجسام الاجتماع تارة والافتراق أخرى، وكل ذلك على الله تعالى محال.

وأما القسم الثاني: وهو أن يكون غير مُتَناهٍ من بعض الجهات فهذا أيضًا محال، لأنه ثبت بالبرهان أنه يمتنع وجود بُعْدٍ لا نهاية له، وأيضًا فعلى هذا التقدير لا يمكن إقامة الدلالة على أن العالم متناه لأن كل دليل يذكر في تناهي الأبعاد، فإن ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فإنه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له، وهو وإن كان لا يرضى بهذا اللفظ إلا أنه يساعد على المعنى، والمباحث العقلية مبنية على المعاني، لا على المشاحة في الألفاظ.

البرهان العاشر: لو كان الإله تعالى حاصلاً في الحيز والجهة لكان كونه تعالى هناك إما أن يمنع من حصول جسم آخر هناك أو لا يمنع، والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلاً في الحيز.

أما فساد القسم الأول: فلأنه لما كان كونه هناك مانعًا من حصول جسم آخر هناك كان هو تعالى مساويًا لسائر الأجسام في كونه حجمًا متحيزًا ممتدًا في الحيز والجهة مانعًا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه، وإذا ثبت حصول المساواة في ذلك المفهوم بينه وبين سائر الأجسام فإما أن يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه أو لا يحصل، والأول باطل لوجهين: الأول: أنه إذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الأجسام من بعض الوجوه، والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغايرًا لما به المخالفة، وحينئذ تكون ذات الباري تعالى مركبة من هذين الاعتبارين، وقد دللنا على أن كل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خُلْف. والثاني: وهو أن ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد. إما أن يكون محلاً لما به المخالفة. وإما أن يكون حالاً فيه وإما أن يقال: إنه لا محل له ولا حالاً فيه. أما الأول: وهو أن يكون محلاً لما به المخالفة، فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هي الجوهر القائم بنفسه، والأمور التي حصلت بها المخالفة أعراض وصفات، وإذا كانت الذوات متساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب أن يصح على البواقي، فعلى هذا التقدير كل ما صح على جميع الأجسام، وجب أن يصح على الباري تعالى وبالعكس، ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: ما به المخالفة محل وذات، وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال، لأن على هذا التقدير تكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل، وذلك المحل إن كان له أيضًا اختصاص بحيز وجهة، وجب افتقاره إلى محل آخر لا إلى نهاية، وإن لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجودًا مجردًا لا تعلق له بالحيز والجهة والإشارة الحسية ألبتة، وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والإشارة الحسية، وحلول ما هذا شأنه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال.

وأما القسم الثالث: وهو أن لا يكون أحدهما حالاً في الآخر ولا محلاً له فنقول: فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما متباينًا عن الآخر، وعلى هذا التقدير فتكون ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات الجسمانية في تمام الماهية، لأن ما به المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات، ولا محالاً لها بل أمور أجنبية عنها فتكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية، وحينئذ يعود الإلزام المذكور، فثبت أن القول: بأن ذات الله تعالى مختصة بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز يفضي إلى هذه الأقسام الثلاثة الباطلة فوجب كونه باطلاً.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: إن ذات الله تعالى وإن كانت مختصة بالحيز والجهة، إلا أنه لا يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز والجهة، فهذا أيضًا محال لأنه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الجنب والحيز وذلك بالإجماع محال، ولأنه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الأجسام الكثيرة في الحيز الواحد؟ فثبت أنه تعالى لو كان حاصلاً في حيز لكان إما أن يمنع حصول جسم آخر في ذلك الحيز أو لا يمنع، وثبت فساد القسمين، فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالاً باطلاً.

البرهان الحادي عشر: على أنه يمتنع حصول ذات الله تعالى في الحيز والجهة هو أن نقول: لو كان مختصًا بحيز وجهة لكان إما أن يكون بحيث يمكنه أن يتحرك عن تلك الجهة أو لا يمكنه ذلك، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونه حاصلاً في الحيز.

أما القسم الأول: وهو أنه يمكنه أن يتحرك فنقول: هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان، لأن على هذا التقدير السكون جائز عليه والحركة جائزة عليه، ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته، وإلا لامتنع طريان ضده والتقدير: هو تقدير أنه يمكنه أن يتحرك وأن يسكن، وإذا كان كذلك كان المؤثر في حصول تلك الحركة، وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث، فالحركة والسكون محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم أن تكون ذاته تعالى محدثة وهو محال.

وأما القسم الثاني: وهو أنه يكون مختصًا بحيز وجهة مع أنه لا يقدر أن يتحرك عنه فهذا أيضًا محال لوجهين: الأول: أن على هذا التقدير يكون كالزَّمِن المقعد العاجز، وذلك نقص، وهو على الله محال. والثاني: أنه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعد أيضًا فرض أجسام أخرى مختصة بأحياز معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز، وعلى هذا التقدير فلا يمكن إثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون، والكرامية يساعدون على أنه كفر. والثالث: أنه تعالى لما كان حاصلاً في الحيز والجهة كان مساويًا للأجسام في كونه متحيزًا شاغلاً للأحياز، ثم نقيم الدلالة المذكورة

على أن المتحيزات لما كانت متساوية في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية، لأنه لو خالف بعضها بعضًا لكان ما به المخالفة إما أن يكون حالاً في المتحيز أو محلاً له أو لا حالاً ولا محلاً، والأقسام الثلاثة باطلة على ما سبق. وإذا كانت متساوية في تمام الماهية فكما أن الحركة صحيحة على هذه الأجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحينئذ يتم الدليل.

الحجة الثانية عشرة: لو كان تعالى مختصًا بحيز معين لكنا إذا فرضنا وصول إنسان إلى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيه فإما أن يمكنه النفوذ والدخول فيه أو لا يمكنه ذلك، فإن كان الأول كان كالهواء اللطيف، والماء اللطيف، وحينئذ يكون قابلاً للتفرق والتمزق وإن كان الثاني كان صلبًا كالحجر الصلد الذي لا يمكنه النفوذ فيه، فثبت أنه تعالى لو كان مختصًا بمكان وحيز وجهة لكان إما أن يكون رقيقًا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء، وإما أن يكون صلبًا جاسئًا كالحجر الصلد، وقد أجمع المسلمون على أن إثبات هاتين الصفتين في حق الإله تعالى كفر وإلحاد في صفته، وأيضًا فبتقدير أن يكون مختصًا بمكان وجهة، لكان إما أن يكون نورانيًا وظلمانيًا، وجمهور المشبهة يعتقدون أنه نور محض، لاعتقادهم أن النور شريف والظلمة خسيسة، إلا أن الاستقراء العام دل على أن الأشياء النورانية رقيقة لا تمنع النافذ من النفوذ فيها، والدخول فيما بين أجزائها، وعلى هذا التقدير فإن ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين أجزائه ويكون ذلك الشيء جاريًا مجرى الهواء الذي يتصل تارة وينفصل أخرى. ويجتمع تارة ويتمزق أخرى، وذلك مما لا يليق بالمسلم أن يصف إله العالم به، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: إن خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب؟ أو يقال إنه بعض هذه الأنوار والأضواء التي تشرق على الجدران؟ والذين يقولون: إنه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فإنه يرجع حاصل كلامهم إلى أنه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وإله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي، وأيضًا فإن كان له طرف وحَدٌّ ونهاية فهل حصل لذلك الشيء عمق وثخن أو لم يحصل؟ فإن كان الأول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره، فكان مؤلفًا مركبًا من الظاهر والباطن مع أن باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه، وإن كان الثاني فحينئذ يكون ذاته سطحًا رقيقًا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل أرق منه ألف ألف مرة، والعاقل لا يرضى أن يجعل مثل هذا الشيء إله العالم، فثبت أن كونه تعالى في الحيز والجهة يفضي إلى فتح باب هذه الأقسام الباطلة الفاسدة.

الحجة الثالثة عشرة: العالم كُرَة، وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يكون إله العالم حاصلاً في جهة فوق.

أما المقام الأول: فهو مستقصى في علم الهيئة إلا أنا نقول: إنا إذا اعتبرنا كسوفًا قمريًا حصل في أول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلاً في البلاد الشرقية في أول النهار، فعلمنا

أن أول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه أول النهار بالبلاد الشرقية، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأرض مستديرة من المشرق إلى المغرب، وأيضًا إذا توجهنا إلى الجانب الشمالي فكلما كان توغلنا أكثر، كان ارتفاع القطب الشمالي أكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي وذلك يدل على أن الأرض مستديرة من الشمال إلى الجنوب، ومجموع هذين الاعتبارين يدل على أن الأرض كرة.

وإذا ثبت هذا فنقول: إذا فرضنا إنسانين وقف أحدهما على نقطة المشرق والآخر على نقطة المغرب صار أخمص قدميهما متقابلين، والذي هو فوق بالنسبة إلى أحدهما يكون تحت بالنسبة إلى الثاني، فلو فرضنا أن إله العالم حصل في الحيز الذي فوق بالنسبة إلى أحدهما، فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة إلى الثاني، وبالعكس فثبت أنه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتًا بالنسبة إلى أقوام معينين، وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق، فوجب أن لا يكون حاصلاً في حيز معين، وأيضًا فعلى هذا التقدير أنه كلما كان فوق بالنسبة إلى أقوام كان تحت بالنسبة إلى أقوام آخرين، وكان يمينًا بالنسبة إلى ثالث، وشمالاً بالنسبة إلى رابع، وقدام الوجه بالنسبة إلى خامس، وخلف الرأس بالنسبة إلى سادس، فإن كون الأرض كرة يوجب ذلك إلا أن حصول هذه الأحوال بإجماع العقلاء محال في حق إله العالم إلا إذا قيل إنه محيط بالأرض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكًا محيطًا بالأرض وحاصله يرجع إلى أن إله العالم هو بعض الأفلاك المحيطة بهذا العالم، وذلك لا يقوله مسلم، والله أعلم.

الحجة الرابعة عشرة: لو كان إله العالم فوق العرش لكان إما أن يكون مماسًّا للعرش، أو مباينًا له بِبُعْدٍ مُتناهٍ أو بِبُعْدٍ غير متناه، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بكونه فوق العرش باطل.

أما بيان فساد القسم الأول: فهو أن بتقدير أن يصير مماسًّا للعرش كان الطرف الأسفل منه مماسا للعرش، فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش أو لم يبق؟ فإن كان الأول فالشيء الذي منه صار مماسًّا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش، فيلزم أن يكون ذات الله تعالى مركبًا من الأجزاء والأبعاض فتكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق بعض، وذلك هو القول بكونه جسمًا مركبًا من الأجزاء والأبعاض وذلك محال، وإن كان الثاني فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحًا رقيقًا لا ثخن له أصلاً، ثم يعود التقسيم فيه، وهو أنه إن حصل له تمدد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبًا من الأجزاء والأبعاض، وإن لم يكن له تمدد ولا ذهاب في الأحياز بحسب الجهات الستة كان ذرة من الذرات وجزءًا لا يتجزأ مخلوطًا بالهباءات، وذلك لا يقوله عاقل.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال بينه وبين العالم بُعْد متناه، فهذا أيضًا محال، لأن على هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماسًّا له، وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الأول.

وأما القسم الثالث: وهو أن يقال أنه تعالى مباين للعالم بينونة غير متناهية، فهذا أظهر فسادًا من كل الأقسام لأنه تعالى لما كان مباينًا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم، ومحصورًا بين هذين الحاصرين، والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بُعْدًا غير متناه.

فإن قيل: أليس أنه تعالى متقدم على العالم من الأزل إلى الأبد، فتقدمه على العالم محصور بين حاصرين ومحدود بين حدين وطرفين أحدهما: الأزل، والثاني: أول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورًا بين حاصرين أن يكون لهذا التقدم أول وبداية، فكذا ههنا، وهذا هو الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا الإشكال عن هذا القسم.

والجواب: أن هذا هو محض المغالطة، لأنه ليس الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال: إنه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت إلى الوقت الذي هو أول العالم، فإن كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت إلى الوقت الآخر يكون محدودًا بين حدين ومحصورًا بين حاصرين، وذلك لا يعقل فيه أن يكون غير متناه بل الأزل عبارة عن نفي الأولية من غير أن يشار به إلى وقت معين ألبتة.

إذا عرفت هذا فنقول: إما أن نقول: إنه تعالى مختص بجهة معينة، وحاصل في حيز معين وإما أن لا نقول ذلك، فإن قلنا بالأول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودًا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه، لأن كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف، وكونه محصورًا بين الحاصرين معناه إثبات الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين، وهو محال. ونظيره ما ذكرناه أنا متى عينا قبل العالم وقتًا معينًا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه أول العالم بعدًا متناهيًا لا محالة.

وأما إن قلنا بالقسم الثاني: وهو أنه تعالى غير مختص بحيز معين وغير حاصل في جهة معينة، فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة. لأن كون الذات المعينة حاصلة لا في جهة معينة في نفسها قول محال، ونظير هذا قول من يقول: الأزل ليس عبارة عن وقت معين بل إشارة إلى نفي الأولية والحدوث، فظهر أن هذا الذي قاله ابن الهيثم تخييل خال عن التحصيل.

الحجة الخامسة عشرة: أنه ثبت في العلوم العقلية أن المكان: إما السطح الباطن من الجسم الحاوي وإما البعد المجرد والفضاء الممتد، وليس يعقل في المكان قسم ثالث.

إذا عرفت هذا فنقول: إن كان المكان هو الأول فنقول: ثبت أن أجسام العالم متناهية، فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة، فيمتنع أن يحصل الإله في مكان خارج العالم، وإن كان المكان هو الثاني، فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية، فلو حصل الإله في حيز لكان ممكن الحصول في سائر الأحياز، وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثًا بالدلائل المشهورة المذكورة في علم الأصول، وهي

مقبولة عند جمهور المتكلمين، فيلزم كون الإله محدثًا، وهو محال. فثبت أن القول بأنه تعالى حاصل في الحيز والجهة قول باطل على كل الاعتبارات.

الحجة السادسة عشرة: وهي حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدًّا، وهي أنا رأينا أن الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأثبت، كانت القوة الفاعلية فيه أضعف وأنقص، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقل وأضعف، كان حصول القوة الفاعلية أقوى وأكمل، وتقريره أن نقول: وجدنا الأرض أكثف الأجسام وأقواها حجمية، فلا جرم لم يحصل فيها إلا خاصة قبول الأثر فقط، فأما أن يكون للأرض الخالصة تأثير في غيره فقليل جدًّا. وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة، فإن الماء الجاري بطبعه إذا اختلط بالأرض أثر فيها أنواعًا من التأثيرات. وأما الهواء، فإنه أقل حجمية وكثافة من الماء، فلا جرم كان أقوى على التأثير من الماء، فلذلك قال بعضهم: إن الحياة لا تكمل إلا بالنفس، وزعموا أنه لا معنى للروح إلا الهواء المستنشق. وأما النار، فإنها أقل كثافة من الهواء، فلا جرم كانت أقوى الأجسام العنصرية على التأثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج، وتكون المواليد الثلاثة أعني المعادن والنبات والحيوان. وأما الأفلاك، فإنها ألطف من الأجرام العنصرية، فلا جرم كانت هي المستولية على مزاج الأجرام العنصرية بعضها البعض، وتوليد الأنواع والأصناف المختلفة من تلك التمزيجات، فهذا الاستقراء المطرد يدل على أن الشيء كلما كان أكثر حجمية وجرمية وجسمية كان أقل قوة وتأثيرًا وكلما كان أقوى قوة وتأثيرًا كان أقل حجمية وجرمية وجسمية، وإذا كان الأمر كذلك أفاد هذا الاستقراء ظنًّا قويًّا أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الإحداث والإبداع لم يحصل هناك ألبتة معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة، وهذا وإن كان بحثًا استقرائيًّا إلا أنه عند التأمل التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزهًا عن الجسمية والموضع والحيز. وبالله التوفيق. فهذه جملة الوجوه العقلية في بيان كونه تعالى منزهًا عن الاختصاص بالحيز والجهة.

أما الدلائل السمعية فكثيرة: أولها: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فوصفه بكونه أحدًا والأحد مبالغة في كونه واحدًا. والذي يمتلئ منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركبًا من أجزاء كثيرة جدًّا فوق أجزاء العرش، وذلك ينافي كونه أحدًا ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الإلزام يقولون إنه تعالى ذات واحدة، ومع كونها واحدة حصلت في كل هذه الأحياز دفعة واحدة. قالوا: فلأجل أنه حصل دفعة واحدة في جميع الأحياز امتلأ العرش منه. فقلت: حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة في أحياز كثيرة دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على أن العلم بفساد ذلك من أجلِّ العلوم الضرورية، وأيضًا فإن جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يقال: إن جميع العالم من العرش إلى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد إلا أن ذلك الجزء الذي لا يتجزأ حصل في جملة هذه الأحياز، فيظن أنها أشياء

كثيرة، ومعلوم أن من جوزه، فقد التزم منكرًا من القول عظيمًا.

فإن قالوا: إنما عرفنا ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لأن بعضها يفنى مع بقاء الباقي وذلك يوجب التغاير، وأيضًا فنرى بعضها متحركًا، وبعضها ساكنًا والمتحرك غير الساكن، فوجب القول بالتغاير، وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله، فظهر الفرق، فنقول: أما قولك: بأنا نشاهد أن هذا الجزء يبقى مع أنه يفنى ذلك الجزء الآخر، وذلك يوجب التغاير. فنقول: لا نسلم أنه فني شيء من الأجزاء بل نقول: لم لا يجوز أن يقال: إن جميع أجزاء العالم جزء واحد فقط؟ ثم إنه حصل ههنا وهناك، وأيضًا حصل موصوفًا بالسواد والبياض وجميع الألوان والطعوم، فالذي يفنى إنما هو حصوله هناك، فأما أن يقال إنه فني في نفسه، فهذا غير مسلم، وأما قوله: نرى بعض الأجسام متحركًا وبعضها ساكنًا، وذلك يوجب التغاير، لأن الحركة والسكون لا يجتمعان. فنقول: إذا حكمنا بأن الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا أن الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين، فإذا رأينا أن الساكن بقي هنا، وأن المتحرك ليس هنا قضينا أن المتحرك غير الساكن. وأما بتقدير أن يجوز كون الذات الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة، لم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معًا، لأن أقصى ما في الباب أن بسبب السكون بقي هنا، وبسبب الحركة حصل في الحيز الآخر، إلا أنا لما جوزنا أن تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة في حيزين معًا لم يبعد أن تكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة، فثبت أنه لو جاز أن يقال: إنه تعالى في ذاته واحد لا يقبل القسمة، ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه، لم يبعد أيضًا أن يقال: العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزأ، ومع ذلك فقد حصل في كل تلك الأحياز، وحصل منه كل العرش ومعلوم أن تجويزه يفضي إلى فتح باب الجهالات. وثانيها: أنه تعالى قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾[الحاقة: ١٧] فلو كان إله العالم في العرش، لكان حامل العرش حاملاً للإله، فوجب أن يكون الإله محمولاً حاملاً، ومحفوظًا حافظًا، وذلك لا يقوله عاقل. وثالثها: أنه تعالى قال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ﴾[محمد: ٣٨] حكم بكونه غنيًّا على الإطلاق، وذلك يوجب كونه تعالى غنيًّا عن المكان والجهة. ورابعها: أن فرعون لما طلب حقيقة الإله تعالى من موسى عليه السلام ولم يزد موسى عليه السلام على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات، فإنه لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الشعراء: ٢٣] ففي المرة الأولى قال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾[الدخان: ٧] وفي الثانية قال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[الشعراء: ٢٦] وفي المرة الثالثة: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الشعراء: ٢٨] وكل ذلك إشارة إلى الخلاقية، وأما فرعون لعنه الله فإنه قال: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾[غافر: ٣٦-٣٧] فطلب الإله في السماء، فعلمنا أن وصف الإله بالخلاقية، وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى، وسائر جميع الأنبياء، وجميع وصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون وإخوانه من الكفرة. وخامسها: أنه تعالى قال في هذه

الآية: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وكلمة (ثم) للتراخي وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السموات والأرض، فإن كان المراد من الاستواء الاستقرار، لزم أن يقال: إنه ما كان مستقرًا على العرش، بل كان معوجًا مضطربًا، ثم استوى عليه بعد ذلك، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة، والسكون أخرى، وذلك لا يقوله عاقل. وسادسها: هو أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه إنما طعن في إلهية الكوكب والقمر والشمس بكونها آفلة غاربة فلو كان إله العالم جسمًا، لكان أبدًا غاربًا آفلا. وكان منتقلاً من الاضطراب والاعوجاج إلى الاستواء والسكون والاستقرار، فكل ما جعله إبراهيم عليه السلام طعنًا في إلهية الشمس والكوكب والقمر يكون حاصلاً في إله العالم، فكيف يمكن الاعتراف بإلهيته. وسابعها: أنه تعالى ذكر قبل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ شيئًا وبعده شيئًا آخر. أما الذي ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ وقد بينا أن خلق السموات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة. وأما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فأشياء: أولها: قوله: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ وذلك أحد الدلائل الدالة على وجود الله، وعلى قدرته وحكمته. وثانيها: قوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ وهو أيضًا من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم. وثالثها: قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ وهو أيضًا إشارة إلى كمال قدرته وحكمته.

إذا ثبت هذا فنقول: أول الآية إشارة إلى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم، وآخرها يدل أيضًا على هذا المطلوب، وإذ كان الأمر كذلك فقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وجب أن يكون أيضًا دليلاً على كمال القدرة والعلم، لأنه لو لم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقرًا على العرش كان ذلك كلامًا أجنبيًا عما قبله وعما بعده، فإن كونه تعالى مستقرًا على العرش لا يمكن جعله دليلاً على كماله في القدرة والحكمة وليس أيضًا من صفات المدح والثناء، لأنه تعالى قادر على أن يجلس جميع أعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش، فثبت أن كونه جالسًا على العرش ليس من دلائل إثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء، فلو كان المراد من قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ كونه جالسًا على العرش لكان ذلك كلامًا أجنبيًا عما قبله وعما بعده، وهذا يوجب نهاية الركاكة، فثبت أن المراد منه ليس ذلك، بل المراد منه كمال قدرته في تدابير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب.

وثامنها: أن السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا، والدليل عليه أنه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١] وإذا كان الأمر كذلك، فكل ماله ارتفاع وعلو وسمو كان سماء، فلو كان إله العالم موجودًا فوق العرش، لكان ذات الإله تعالى سماء لساكني العرش. فثبت أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى

حكم بكونه خالقًا لكل السموات في آيات كثيرة منها هذه الآية وهو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ فلو كان فوق العرش سماء لسكان أهل العرش لكان خالقًا لنفسه وذلك محال.

وإذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ آية محكمة دالة على أن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ من المتشابهات التي يجب تأويلها، وهذه نكتة لطيفة، ونظير هذا أنه تعالى قال في أول سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣] ثم قال بعده بقليل: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢] فدلت هذه الآية المتأخرة على أن كل ما في السموات، فهو ملك لله فلو كان الله في السموات لزم كونه ملكًا لنفسه، وذلك محال فكذا ههنا، فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان: الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعاليًا عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله، وهو الذي قررناه في تفسير قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه.

والقول الثاني: أن نخوض في تأويله على التفصيل، وفيه قولان ملخصان: الأول: ما ذكره القفال رحمة الله عليه فقال: ﴿ٱلْعَرْشِ﴾ في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك، يقال: ثُلَّ عرشُه أي انتقض ملكه وفسد. وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا: استوى على عرشه، واستقر على سرير ملكه، هذا ما قاله القفال. وأقول: إن الذي قاله حق وصدق وصواب، ونظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد، وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبًا، وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة، ثم قال القفال رحمه الله تعالى: والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم ورؤسائهم استقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله، إلا أن كل ذلك مشروط بنفي التشبيه، فإذا قال: إنه عالم فهموا منه أنه لا يخفى عليه تعالى شيء، ثم علموا بعقولهم أنه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة، وإذا قال: قادر علموا منه أنه متمكن من إيجاد الكائنات، وتكوين الممكنات، ثم علموا بعقولهم أنه غني في ذلك الإيجاد، والتكوين عن الآلات والأدوات، وسبق المادة والمدة والفكرة والروية، وهكذا القول في كل صفاته، وإذا أخبر أن له بيتًا يجب على عباده حجه فهموا منه أنه نصب لهم موضعًا يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب،

ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه، وأنه لم يجعل ذلك البيت مسكنًا لنفسه، ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد بعينه عن نفسه، فإذا أمرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه، ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والإعراض عنه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش، أي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد، فكان قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ أي بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال. ثم قال القفال: والدليل على أن هذا هو المراد قوله في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ﴾ [يونس: ٣] فقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ﴾ جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ وقال في هذه الآية التي نحن في تفسيرها: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ وهذا يدل على أن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ إشارة إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: فإذا حملتم قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ على أن المراد: استوى على الملك، وجب أن يقال: الله لم يكن مستويًا قبل خلق السموات والأرض.

قلنا: إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادرًا على تخليقها وتكوينها وما كان مكونًا ولا مُوجِدًا لها بأعيانها بالفعل، لأن إحياء زيد، وإماتة عمرو، وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل إلا عند هذه الأحوال، فإذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال، صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والأرض، وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع.

والوجه الثاني: في الجواب أن يقال: استوى بمعنى استولى، وهذا الوجه قد أطلنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده هنا.

والوجه الثالث: أن نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى: علا واستعلى على الملك فيكون المعنى: أنه تعالى استعلى على الملك بمعنى أن قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت، واعلم أنه تعالى ذكر قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ في سور سبع: إحداها: ههنا. وثانيها: في يونس. وثالثها: في الرعد. ورابعها: في طه. وخامسها: في الفرقان. وسادسها: في السجدة. وسابعها: في الحديد، وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغًا كثيرًا وافيًا بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر.

أما قوله: ﴿يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثٗا﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص ﴿يُغۡشِي﴾ بتخفيف الغين وفي الرعد هكذا، وقرأ حمزة والكسائي وعاصم برواية أبي بكر بالتشديد، وفي

الرعد هكذا. قال الواحدي رحمه الله: الإغشاء والتغشية إلباس الشيء بالشيء، وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف، فمن التشديد قوله تعالى: ﴿فَغَشَّىٰهَا مَا غَشَّىٰ﴾ [النجم: ٥٤] ومن اللغة الثانية قوله: ﴿فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يس: ٩] والمفعول الثاني محذوف على معنى فأغشيناهم العمى وفقد الرؤية.

المسألة الثانية: قوله: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ يحتمل أن يكون المراد يلحق الليل بالنهار، وأن يكون المراد النهار بالليل، واللفظ يحتملهما معًا وليس فيه تغيير، والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس (يَغْشَى الليلَ النَّهارُ) بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار أي يدرك النهار الليل ويطلبه قال القفال رحمه الله: أنه سبحانه لما أخبر عباده باستوائه على العرش عن استمرار أصعب المخلوقات على وفق مشيئته، أراهم ذلك عيانًا فيما يشاهدونه منها ليضم العيان إلى الخبر، وتزول الشبه عن كل الجهات، فقال: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾ لأنه تعالى أخبر في هذا الكتاب الكريم بما في تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة، والفوائد الجليلة، فإن بتعاقبهما يتم أمر الحياة، وتكمل المنفعة والمصلحة.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ قال الليث: الحث: الإعجال، يقال: حثثت فلانًا فاحتث، فهو حثيث ومحثوث، أي مُجِدٌّ سريع.

واعلم أنه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة، وذلك هو الحق، لأن تعاقب الليل والنهار إنما يحصل بحركة الفلك الأعظم، وتلك الحركة أشد الحركات سرعة، وأكملها شدة، حتى إن الباحثين عن أحوال الموجودات. قالوا: الإنسان إذا كان في العدو الشديد الكامل، فإلى أن يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف ميل، وإذا كان الأمر كذلك كانت تلك الحركة في غاية الشدة والسرعة، فلهذا السبب قال تعالى: ﴿يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ ونظير هذه الآية قوله سبحانه: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠] فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء، والمقصود: التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال إيصالها.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر (والشَّمسُ والقَمَرُ والنُّجُومُ مُسَخَّراتٌ) بالرفع على معنى الابتداء والباقون بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر، قال الواحدي: والنصب هو الوجه لقوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧] فكما صرح في هذه الآية أنه سخر الشمس والقمر كذلك يجب أن يحمل على أنه خلقها في قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ﴾ وهذا النصف على الحال أي خلق هذه الأشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والآثار والأفعال وحجة ابن عامر قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣] ومن جملة ما في السماء الشمس والقمر فلما أخبر أنه تعالى سخرها حسن الإخبار عنها بأنها مسخرة كما أنك إذا قلت ضربت زيدًا استقام أن تقول: زيد مضروب.

المسألة الثانية: في هذه الآية لطائف: فالأولى: أن الشمس لها نوعان من الحركة:

أحد النوعين: حركتها بحسب ذاتها وهي إنما تتم في سنة كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة.

والنوع الثاني: حركتها بسبب حركة الفلك الأعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلة.

إذا عرفت هذا فنقول: الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وإنما يحصل بسبب حركة السماء الأقصى التي يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ ربط به قوله: ﴿يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾ تنبيهًا على أن سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الأقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة. والثانية: أنه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات. قال: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢] فدلت تلك الآية على أنه سبحانه خص كل ذلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الأمر.

ثم قال بعده: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ وهو إشارة إلى أن كل ما سوى الله تعالى إما من عالم الخَلْق أو من عالم الأمر، أما الذي هو من عالم الخلق، فالخلق عبارة عن التقدير، وكل ما كان جسمًا أو جسمانيًا كان مخصوصًا بمقدار معين، فكان من عالم الخلق، وكل ما كان بريئًا عن الحجمية والمقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الأمر، فدل على أنه سبحانه خص كل واحد من أجرام الأفلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة، وهم من عالم الأمر والأحاديث الصحيحة مطابقة لذلك، وهي ما روي في الأخبار أن لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب، وكذا القول في سائر الكواكب، وأيضًا قوله سبحانه: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] إشارة إلى أن الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية، ثم إذا دققت النظر علمت أن عالم الخلق في تسخير الله وعالم الأمر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾.

ثم قال بعده: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ والبركة لها تفسيران: أحدهما: البقاء والثبات، والثاني: كثرة الآثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق إلا بالحق سبحانه، فإن حملته على الثبات والدوام، فالثابت والدائم هو الله تعالى لأنه الموجود الواجب لذاته العالم لذاته القائم بذاته الغني في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ما سواه، فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنهى الافتقارات وهو غني عن كل ما سواه في جميع الأمور وأيضًا إن فسرنا البركة بكثرة الآثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله تعالى، لأن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس إلا هو، وكل ما سواه ممكن، وكل ممكن فلا يوجد إلا بإيجاد الواجب

لذاته وكل الخيرات منه وكل الكمالات فائضة من وجوده وإحسانه، فلا خير إلا منه ولا إحسان إلا من فيضه، ولا رحمة إلا وهي حاصلة منه، فلما كان الخلق والأمر ليس إلا منه، لا جرم كان الثناء المذكور بقوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [غافر: ٦٤] لا يليق إلا بكبريائه وكمال فضله ونهاية جوده ورحمته.

المسألة الثالثة: كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره سبحانه يحتمل وجوهًا: أحدها: أنا قد دللنا في هذا الكتاب العالي الدرجة أن الأجسام متماثلة ومتى كان كذلك، كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخير الشديد والتأثير القاهر والتدبيرات العجيبة في العالم العلوي والسفلي، لا بد وأن يكون لأجل أن الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الأحوال، فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر في قبول تلك القوى والخواص، عن قدرة المدبر الحكيم، الرحيم العليم. وثانيها: أن يقال: إن لكل واحد من أجرام الشمس والقمر والكواكب، سيرًا خاصًا بطيئًا من المغرب إلى المشرق وسيرًا آخر سريعًا بسبب حركة الفلك الأعظم، فالحق سبحانه خص جرم الفلك الأعظم بقوة سارية في أجرام سائر الأفلاك باعتبارها صارت مستولية عليها، قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق إلى المغرب فأجرام الأفلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الآية مشعر بذلك لأنه لما ذكر العرش بقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ رتب عليه حكمين: أحدهما: قوله: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾ تنبيهًا على أن حدوث الليل والنهار إنما يحصل بحركة العرش. والثاني: قوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ تنبيهًا على أن الفلك الأعظم الذي هو العرش يحرك الأفلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق إلى المغرب وأنه تعالى أودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قوى على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبائعها، فهذه أبحاث معقولة ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند الله. وثالثها: أن أجسام العالم على ثلاثة أقسام، منها ما هي متحركة إلى الوسط وهي الثقال. ومنها ما هي متحركة عن الوسط، وهي الخفاف، ومنها ما هي متحركة عن الوسط، وهي الأجرام الفلكية الكوكبية، فإنها مستديرة حول الوسط فكون الأفلاك والكواكب مستديرة حول مركز الأرض لا عنه ولا إليه، لا يكون إلا بتسخير الله وتدبيره، حيث خص كل واحد من هذه الأجسام بخاصة معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ ورابعها: أن الثوابت تتحرك في كل ستة وثلاثين ألف سنة دورة واحدة، فهذه الحركة تكون في غاية البطء. ثم ههنا دقيقة أخرى وهي أن كل كوكب من الكواكب الثابتة، كان أقرب إلى المنطقة كانت حركته أسرع، وكل ما كان أقرب إلى القطب كانت حركته أبطأ، فالكواكب التي تكون في غاية القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي تقول العوام: إنه هو القطب، يدور في دائرة في غاية الصغر، وهو إنما يتمم تلك الدائرة

الصغيرة جدًّا في مدة ستة وثلاثين ألف سنة . فإذا تأملت علمت أن تلك الحركة بلغت في البطء إلى حيث لا توجد حركة في العالم تشاركها في البطء، فذلك الكوكب اختص بأبطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الأعظم اختص بأسرع حركات العالم، وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها في البطء والسرعة، وكل واحد من الكواكب والدوائر والحوامل والممثلات يختص بنوع من تلك الحركات، وأيضًا فلكل واحد من تلك الكواكب مدارات مخصوصة، فأسرعها هو المنطقة وكل ما كان أقرب إليه فهو أسرع حركة مما هو أبعد منه، ثم إنه سبحانه رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها سببًا لحصول المصالح في هذا العالم. كما قال في أول سورة البقرة: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾[البقرة: ٢٩] أي سواهن على وفق مصالح هذا العالم، وهو بكل شيء عليم، أي هو عالم بجميع المعلومات. فيعلم أنه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى تحصل مصالح هذا العالم، فهذا أيضًا نوع عجيب في تسخير الله تعالى هذه الأفلاك والكواكب، فتكون داخلة تحت قوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال: إنك أكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم، وذلك على خلاف المعتاد! فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأملت في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته، وتقريره من وجوه: الأول: أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وكيفية أحوال الضياء والظلام، وأحوال الشمس والقمر والنجوم، وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى، فلو لم يكن البحث عنها، والتأمل في أحوالها جائزًا لما ملأ الله كتابه منها.

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[ق: ٦] فهو تعالى حث على التأمل في أنه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة إلا التأمل في أنه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها. والثالث: أنه تعالى قال: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[غافر: ٥٧] فبيَّن أن عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في أجرام السموات أكثر وأعظم وأكمل مما في أبدان الناس، ثم إنه تعالى رغب في التأمل في أبدان الناس بقوله: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[الذاريات: ٢١] فما كان أعلى شأنًا وأعظم برهانًا منها أولى بأن يجب التأمل في أحوالها ومعرفة ما أودع الله فيها من العجائب والغرائب. والرابع: أنه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والأرض فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾[آل عمران: ١٩١] ولو كان ذلك ممنوعًا منه لما فعل. والخامس: أن من صنف كتابًا شريفًا مشتملاً على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق، فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان: منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين، ومنهم من وقف على تلك

الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين، واعتقاد الطائفة الأولى وإن بلغ إلى أقصى الدرجات في القوة والكمال إلا أن اعتقاد الطائفة الثانية يكون أكمل وأقوى وأوفى. وأيضًا فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك المصنف وجلالته أكمل.

إذا ثبت هذا فنقول: من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل مُحدَث فله مُحْدِث، فحصل له بهذا الطريق إثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين، ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة، فيصير ذلك جاريًا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله، فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان إلى برهان آخر، ومن دليل إلى دليل آخر، فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات. فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة، ونسأل الله العون والعصمة.

المسألة الرابعة: الأمر المذكور في قوله: ﴿مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ قد فسرناه بما سبق ذكره، وأما المفسرون فلهم فيه وجوه: أحدها: المراد نفاذ إرادته لأن الغرض من هذه الآية تبيين عظمته وقدرته، وليس المراد من هذا الأمر الكلام، ونظيره في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] ومنهم من حمل هذا الأمر على الأمر الثاني الذي هو الكلام، وقال: إنه تعالى أمر هذه الأجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة.

المسألة الخامسة: أن الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب في إفرادهما بالذكر أنه تعالى جعلهما سببًا لعمارة هذا العالم، والاستقصاء في تقريره لا يليق بهذا الموضع، فالشمس سلطان النهار، والقمر سلطان الليل، والشمس تأثيرها في التسخين والقمر تأثيره في الترطيب، وتولد المواليد الثلاثة أعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل إلا بتأثير الحرارة في الرطوبة. ثم إنه تعالى خص كل كوكب بخاصة عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه بتمامه إلا الله تعالى، وجعله معينًا لهما في تلك التأثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل على أن الشمس كالسلطان، والقمر كالنائب، وسائر الكواكب كالخدم، فلهذا السبب بدأ الله سبحانه بذكر الشمس وثنى القمر ثم أتبعه بذكر سائر النجوم.

أما قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله سبحانه والدليل عليه أن كل من أوجد شيئًا وأثّر في حدوث شيء فقد قدر على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقًا، ثم الآية دلت على أنه لا خالق إلا الله لأنه قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ وهذا يفيد

الحصر بمعنى أنه لا خالق إلا الله، وذلك يدل على أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جني أو إنسي، فخالق ذلك الأمر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير. وإذا ثبت هذا الأصل تفرعت عليه مسائل: إحداها: أنه لا إله إلا الله إذ لو حصل إلهان لكان الإله الثاني خالقًا ومدبرًا، وذلك يناقض مدلول هذه الآية في تخصص الخلق بهذا الواحد. وثانيها: أنه لا تأثير للكواكب في أحوال هذا العالم، وإلا لحصل خالق سوى الله، وذلك ضد مدلول هذه الآية. وثالثها: أن القول بإثبات الطبائع، وإثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة وأصحاب الطلسمات باطل، وإلا لحصل خالق غير الله. ورابعها: خالق أعمال العباد هو الله، وإلا لحصل خالق غير الله. وخامسها: القول بأن العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل وإلا لحصل مؤثر غير الله، ومقدر غير الله، وخالق غير الله، وإنه باطل.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن كلام الله قديم. قالوا: إنه تعالى ميز بين الخلق وبين الأمر، ولو كان الأمر مخلوقًا لما صح هذا التمييز. أجاب الجبائي عنه بأنه لا يلزم من إفراد الأمر بالذكر عقيب الخلق أن لا يكون الأمر داخلاً في الخلق فإنه تعالى قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾[الحجر: ١] وآيات الكتاب داخلة في القرآن وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[النحل: ٩٠] مع أن الإحسان داخل في العدل وقال: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾[البقرة: ٩٨] وهما داخلان تحت الملائكة. وقال الكعبي: إن مدار هذه الحجة على أن المعطوف يجب أن يكون مغايرًا للمعطوف عليه، فإن صح هذا الكلام بطل مذهبكم لأنه تعالى قال: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ﴾[الأعراف: ١٥٨] فعطف الكلمات على الله فوجب أن تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق، فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة. وقال القاضي: أطبق المفسرون على أنه ليس المراد بهذا الأمر كلام التنزيل، بل المراد به نفاذ إرادة الله تعالى لأن الغرض بالآية تعظيم قدرته، وقال آخرون: لا يبعد أن يقال: الأمر وإن كان داخلاً تحت الخلق إلا أن الأمر بخصوص كونه أمرًا يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله: ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ معناه: له الخلق والإيجاد في المرتبة الأولى، ثم بعد الإيجاد والتكوين فله الأمر والتكليف في المرتبة الثانية، ألا ترى أنه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب، كان ذلك حسنًا مفيدًا مع أن الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا ههنا. وقال آخرون: معنى قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ هو أنه إن شاء خلق وإن شاء لم يخلق فكذا قوله: ﴿وَٱلْأَمْرُ﴾ يجب أن يكون معناه: أنه إن شاء أمر وإن شاء لم يأمر، وإذا كان حصول الأمر متعلقًا بمشيئته لزم أن يكون ذلك الأمر مخلوقًا كما أنه لما كان حصول المخلوق متعلقًا بمشيئته كان مخلوقًا، أما لو كان أمر الله قديمًا لم يكن ذلك الأمر بحسب مشيئته، بل كان من لوازم ذاته. فحينئذ لا يصدق عليه أنه إن شاء أمر وإن شاء لم يأمر، وذلك ينفي ظاهر الآية.

والجواب: أنه لو كان الأمر داخلاً تحت الخلق كان إفراد الأمر بالذكر تكريرًا محضًا، والأصل عدمه. أقصى ما في الباب أنا تحملنا ذلك في صور لأجل الضرورة، إلا أن الأصل عدم التكرير. والله أعلم.

المسألة الثالثة: هذه الآية تدل على أنه ليس لأحد أن يلزم غيره شيئًا إلا الله سبحانه.

وإذا ثبت هذا فنقول: فعل الطاعة لا يوجب الثواب، وفعل المعصية لا يوجب العقاب، وإيصال الألم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لأحد من العبيد شيء ألبتة، إذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبد مطالبة ملزمة وإلزام جازم، وذلك ينافي قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾.

المسألة الرابعة: دلت هذه الآية على أن القبيح لا يجوز أن يُقبَّح لوجه عائد إليه، وأن الحسن لا يجوز أن يُحسَّن لوجه عائد إليه لأن قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ يفيد أنه تعالى له أن يأمر بما شاء كيف شاء، ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد إليه لما صح من الله أن يأمر إلا بما حصل منه ذلك الوجه، ولا أن ينهي إلا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكنًا من الأمر والنهي كما شاء وأراد مع أن الآية تقتضي هذا المعنى.

المسألة الخامسة: دلت هذه الآية على أنه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كيف شاء وأراد وتقريره: أنه قال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ﴾ والخلق إذا أطلق أريد به الجسم المقدر أو ما يظهر تقديره في الجسم المقدر. ثم بيَّن في آية أخرى أنه أوحى في كل سماء أمرها وبيَّن في هذه الآية أنه تعالى خصص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بأمره، وذلك يدل على أن ما حدث بتأثير قدرة الله تعالى فتميز الأمر والخلق، ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ يعني له القدرة على الخلق وعلى الأمر على الإطلاق، فوجب أن يكون قادرًا على إيجاد هذه الأشياء وعلى تكوينها كيف شاء وأراد، فلو أراد خلق ألف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم في أقل من لحظة ولمحة لقدر عليه لأن هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة له:

يـأيـهـا الـنـاسُ كَـمْ لـلـهِ مِـنْ فَـلَـكٍ تَجْري النجومُ به والشمسُ والقمرُ [(١)]

ثم قال في أثناء هذه القصيدة:

هـنـا عَـلَـى الـلـه مَـاضِـيـنَـا وغـابِـرُنـا فَـمَـا لـنـا فـي نَـواحِـي غـيـرِه خَـطَـرُ

المسألة السادسة: قال قوم: ﴿ٱلْخَلْقُ﴾ صفة من صفات الله وهو غير المخلوق، واحتجوا عليه بالآية والمعقول. أما الآية فقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ قالوا: وعند أهل السنة

---

(١) أبو العلاء المعري تقدمت ترجمته.

﴿ ٱلْأَمْرُ ﴾ لله لا بمعنى كونه مخلوقًا له، بل بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب أن يكون ﴿ ٱلْخَلْقُ ﴾ لله لا بمعنى كونه مخلوقًا له بل بمعنى كونه صفة له، وهذا يدل على أن الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى. وأما المعقول فهو أنا إذا قلنا: لم حدث هذا الشيء ولم وجد بعد أن لم يكن؟ فنقول: في جوابه لأنه تعالى خلقه وأوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحًا، فلو كان كونه تعالى خالقًا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قوله: إنه إنما حدث لأنه تعالى خلقه وأوجده جاريًا مجرى قولنا: إنه إنما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء آخر، وذلك محال باطل، لأن صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقًا من قبل الله تعالى فثبت أن كونه تعالى خالقًا للمخلوق مغايرًا لذات ذلك المخلوق، وذلك يدل على أن الخلق غير المخلوق وجوابه: لو كان الخلق غير المخلوق لكان أن كان قديمًا لزم من قِدَمه قدم المخلوق، وإن كان حادثًا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال.

المسألة السابعة: ظاهر الآية يقتضي أنه كما لا خلق إلا لله، فكذلك لا أمر إلا لله، وهذا يتأكد بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]وقوله: ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢] وقوله: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]إلا أنه مشكل بالآية والخبر. أما الآية فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]وأما الخبر فقوله عليه السلام: «**إذَا أَمَرتكُمْ بشَيءٍ فأْتُوا مِنهُ ما اسْتطعْتُمْ**»[(١)].

والجواب: أن أمر رسول الله ﷺ يدل على أن أمر الله قد حصل، فيكون الموجب في الحقيقة هو أمر الله لا أمر غيره، والله أعلم.

المسألة الثامنة: قوله: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ يدل على أن لله أمرًا ونهيًا على عباده، وأن له تكليفًا على عباده، والخلاف مع نفاة التكليف. واحتجوا عليه بوجوه: أولها: أن المكلف به إن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع. فكان الأمر به أمرًا بتحصيل الحاصل وأنه محال، وإن كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع، فكان الأمر به أمرًا بما يمتنع وقوعه وهو محال، وثانيها: أنه تعالى إن خلق الداعي إلى فعله، كان واجب الوقوع، فلا فائدة في الأمر، وإن لم يخلق الداعي إليه كان ممتنع الوقوع، فلا فائدة في الأمر به. وثالثها: أن أمر الكافر والفاسق لا يفيد إلا الضرر المحض، لأنه لما علم الله أنه لا يؤمن ولا يطيع، امتنع أن يصدر عنه الإيمان والطاعة، إلا إذا صار علم الله جهلاً، والعبد لا قدرة له على تجهيل الله، وإذا تعذر اللازم تعذر الملزوم فوجب أن يقال: لا قدرة للكافر والفاسق على الإيمان والطاعة أصلاً، وإذا كان كذلك

(١) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (الحج)، باب: (فرض الحج مرة في العمر) (٢/ ٤١٢/ ٩٧٥) عن طريق الربيع بن مسلم... به، والنسائي في كتاب (مناسك الحج)، باب: (وجوب الحج) (٣/ ٧٣)، حديث رقم (٢٦١٨)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٤٧) عن طريق حماد... به، وابن خزيمة في (صحيحه) (٤/ ١٢٩)، حديث رقم (٢٥٠٨) عن طريق الربيع بن مسلم... به، كلاهما (الربيع بن مسلم، حماد) قالا حدثنا محمد بن زياد... به.

لم يحصل من الأمر به إلا مجرد استحقاق العقاب، فيكون هذا الأمر والتكليف إضرارًا محضًا من غير فائدة ألبتة، وهو لا يليق بالرحيم الحكيم، ورابعها: أن الأمر والتكليف إن لم يكن لفائدة فهو عبث، وإن كان لفائدة عائدة إلى المعبود فهو محتاج وليس بإله، وإن كان لفائدة عائدة إلى العابد. فجميع الفوائد منحصرة في تحصيل النفع، ودفع الضرر، والله تعالى قادر على تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف، فكان توسيط التكليف إضرارًا محضًا من غير فائدة، وأنه لا يجوز.

واعلم أنه تعالى بيَّن في هذه الآية أنه يحسن منه أن يأمر عباده، وأن يكلفهم بما شاء واحتج عليه بقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ يعني لما كان الخلق منه ثبت أنه هو الخالق لكل العبيد، وإذا كان خالقا لهم كان مالكًا لهم، وإذا كان مالكًا لهم حسن منه أن يأمرهم وينهاهم، لأن ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه، وذلك مستحسن، فقوله سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ يجري مجرى الدليل القاطع على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء كيف شاء.

المسألة التاسعة: دلت الآية على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء بمجرد كونه خالقًا لهم لا كما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحًا، ولا كما يقولونه أيضًا من حيث العوض والثواب، لأنه تعالى ذكر أن الخلق له أولاً، ثم ذكر الأمر بعده، وذلك يدل على أن حسن الأمر معلل بكونه خالقًا لهم موجدًا لهم، وإذا كانت العلة في حسن الأمر والتكليف، هذا القدر سقط اعتبار الحسن، والقبح، والثواب، والعقاب في اعتبار حسن الأمر والتكليف.

المسألة العاشرة: دلت هذه الآية على أنه تعالى متكلم آمر نَاهٍ مخبر مستخبر، وكان من حق هذه المسألة تقدمها على سائر المسائل، إلا أنها إنما خطرت بالبال في هذا الوقت، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ فدل ذلك على أن له الأمر، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له النهي، والخبر، والاستخبار، ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

المسألة الحادية عشرة: أنه تعالى بيَّن كونه تعالى خالقًا للسماوات، والأرض، والشمس، والقمر، والنجوم.

ثم قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ أي لا خالق إلا هو.

ولقائل أن يقول: لا يلزم من كونه تعالى خالقًا لهذه الأشياء أن يقال: لا خالق على الإطلاق إلا هو، فلم رتب على إثبات كونه خالقًا لتلك الأشياء إثبات أنه لا خالق إلا هو على الإطلاق؟ فنقول: الحق أنه متى ثبت كونه تعالى خالقًا لبعض الأشياء، وجب كونه خالقًا لكل الممكنات، وتقريره: أن افتقار المخلوق إلى الخالق لإمكانه، والإمكان واحد في كل الممكنات، وهذا الإمكان إما أن يكون علة للحاجة إلى مؤثر متعين، أو إلى مؤثر غير متعين والثاني باطل، لأن كل ما كان موجودًا في الخارج فهو متعين في نفسه، فيلزم منه أن ما لا يكون متعينًا في نفسه لم يكن موجودًا في الخارج وما لا وجود له في الخارج امتنع أن يكون علة لوجود غيره في الخارج،

فثبت أن الإمكان علة للحاجة إلى موجد ومعين، فوجب أن يكون جميع الممكنات محتاجًا إلى ذلك المعين. فثبت أن الذي يكون مؤثرًا في وجود شيء واحد، هو المؤثر في وجود كل الممكنات.

أما قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فاعلم أنه سبحانه لما بيَّن كونه خالقًا للسموات، والأرض، والعرش، والليل، والنهار، والشمس، والقمر، والنجوم وبيَّن كون الكل مسخرًا في قدرته وقهره ومشيئته، وبين أن له الحكم والأمر والنهي والتكليف، بيَّن أنه يستحق الثناء والتقديس والتنزيه، فقال: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وقد تقدم تفسير ﴿تَبَارَكَ﴾ فلا نعيده.

واعلم أنه تعالى بدأ في أول الآية: رب السموات والأرضين، وسائر الأشياء المذكورة، ثم ختم الآية بقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ والعالم كل موجود سوى الله تعالى، فبين كونه ربًّا وإلهًا وموجودًا ومحدثًا لكل ما سواه، ومع كونه كذلك فهو رب ومُرَبٍّ ومحسن ومتفضل، وهذا آخر الكلام في شرح هذه الآية.

قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة، وعند هذا تم التكليف المتوجه إلى تحصيل المعارف النفسانية، والعلوم الحقيقية، أتبعه بذكر الأعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعاء والتضرع، فإن الدعاء مخ العبادة، فقال: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ فيه قولان: قال بعضهم: اعبدوا، وقال آخرون: هو الدعاء، ومن قال بالأول عقل من الدعاء أنه طلب الخير من الله تعالى، وهذه صفة العبادة، لأنه يفعل تقرُّبًا، وطلبًا للمجازاة لأنه تعالى عطف عليه قوله: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ والمعطوف ينبغي أن يكون مغايرًا للمعطوف عليه. والقول الثاني هو الأظهر، لأن الدعاء مغاير للعبادة في المعنى.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في الدعاء، فمنهم من أنكره واحتج على صحة قوله بأشياء: الأول: أن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغيير في علم الله تعالى، وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة، وإن كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة أيضًا في طلبه. الثاني: أنه تعالى إن كان قد أراد في الأزل

إحداث ذلك المطلوب، فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء أو لم يحصل، وإن كان قد أراد في الأزل أن لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب، وإن قلنا: إنه ما أراد في الأزل إحداث ذلك الشيء لا وجوده ولا عدمه، ثم إنه عند ذلك الدعاء، صار مريدًا له لزم وقوع التغير في ذات الله وفي صفاته، وهو محال. لأن على هذا التقدير: يصير إقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى، فيكون العبد متصرفًا في صفة الله بالتبديل والتغيير، وهو محال. والثالث: أن المطلوب بالدعاء إن اقتضت الحكمة والمصلحة إعطاءه، فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لأنه منزه عن أن يكون بخيلاً وإن اقتضت الحكمة منعه، فهو لا يعطيه سواء أقدم العبد على الدعاء أو لم يقدم عليه. والرابع: أن الدعاء غير الأمر، ولا تفاوت بين البابين إلا كون الداعي أقل رتبة، وكون الآمر أعلى رتبة وإقدام العبد على أمر الله سوء أدب، وإنه لا يجوز. الخامس: الدعاء يشبه ما إذا أقدم العبد على إرشاد ربه وإلهه إلى فعل الأصلح والأصوب، وذلك سوء أدب أو أنه ينبه الإله على شيء ما كان منتبهًا له، وذلك كفر وأنه تعالى قصَّر في الإحسان والفضل فأنت بهذا تحمله على الإقدام على الإحسان والفضل، وذلك جهل. السادس: إن الإقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء إذ لو رضي بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه، ولما طلب من الله شيئًا على التعيين وترك الرضا بالقضاء أمر من المنكرات. السابع: كثيرًا ما يظن العبد بشيء كونه نافعًا وخيِّرًا، ثم إنه عند دخوله في الوجود يصير سببًا للآفات الكثيرة والمفاسد العظيمة، وإذا كان كذلك كان طلب الشيء المعين من الله غير جائز، بل الأولى طلب ما هو المصلحة والخير، وذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه العبد بالدعاء أو لم يطلبه. فلم يبق في الدعاء فائدة. الثامن: أن الدعاء عبارة عن توجه القلب إلى طلب شيء من الله تعالى، وتوجه القلب إلى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله تعالى، وفي محبته، وفي عبوديته، وهذه مقامات عالية شريفة، وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذمومًا. التاسع: روي أنه عليه الصلاة والسلام. قال حاكيًا عن الله سبحانه: «مَنْ شَغَلَهُ ذِكْرِي عَنْ مَسْأَلَتِي أَعْطَيْتُهُ أَفْضَلَ مَا أُعْطِي السَّائِلِينَ» وذلك يدل على أن الأولى ترك الدعاء. العاشر: أن علم الحق محيط بحاجة العبد، والعبد إذا علم أن مولاه عالم باحتياجه، فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك أدخل في الأدب، وفي تعظيم المولى مما إذا أخذ يشرح كيفية تلك الحالة، ويطلب ما يدفع تلك الحاجة، وإذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد، وجب اعتبار مثله في حق الله سبحانه، ولذلك يقال أن الخليل عليه السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى إلى النار. قال جبريل عليه السلام: ادع ربك. فقال الخليل عليه السلام: حسبي من سؤالي علمه بحالي، فهذه الوجوه هي المذكورة في هذا الباب.

واعلم أن الدعاء نوع من أنواع العبادة والأسئلة المذكورة واردة في جميع أنواع العبادات، فإنه يقال: إن كان هذا الإنسان سعيدًا في علم الله فلا حاجة إلى الطاعات والعبادات، وإن كان

شقيا في علمه فلا فائدة في تلك العبادات، وأيضًا يقال وجب أن لا يقدم الإنسان على أكل الخبز وشرب الماء لأنه إن كان هذا الإنسان شبعان في علم الله تعالى فلا حاجة إلى أكل الخبز، وإن كان جائعًا فلا فائدة في أكل الخبز، وكما أن هذا الكلام باطل ههنا، فكذا فيما ذكروه، بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية، وهذا هو المقصود الأشرف الأعلى من جميع العبادات وبيانه أن الداعي لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف من نفسه كونه محتاجًا إلى ذلك المطلوب وكونه عاجزًا عن تحصيله وعرف من ربه وإلهه أنه يسمع دعاءه، ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضي رحمته إزالة تلك الحاجة، وإذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف كونه موصوفًا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الإله سبحانه موصوفًا بكمال العلم والقدرة والرحمة، فلا مقصود من جميع التكاليف إلا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية، فإذا كان الدعاء مستجمعًا لهذين المقامين لا جرم كان الدعاء أعظم أنواع العبادات.

وقوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ إشارة إلى المعنى الذي ذكرناه لأن التضرع لا يحصل إلا من الناقص في حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع، فثبت أن المقصود من الدعاء ما ذكرناه، فثبت أن لفظ القرآن دليل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي أنه عليه السلام قال: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَكْرَمُ عَلَى اللهِ مِنَ الدُّعاءِ والدُّعَاءُ هُوَ العِبادَةُ»(١) ثم قرأ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠] وتمام الكلام في حقائق الدعاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] والله أعلم.

المسألة الثانية: في تقرير شرائط الدعاء.

اعلم أن المقصود من الدعاء أن يصير العبد مشاهدًا لحاجة نفسه ولعجز نفسه ومشاهدًا لكون مولاه موصوفًا بكمال العلم والقدرة والرحمة، فكل هذه المعاني دخلت تحت قوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا﴾ ثم إذا حصلت هذه الأحوال على سبيل الخلوص، فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الإخلاص، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَخُفْيَةً﴾ والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الأصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الإخفاء صون ذلك الإخلاص عن شوائب الرياء، وإذا عرفت هذا المعنى ظهر لك أن قوله سبحانه: ﴿تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ مشتمل على كل ما يراد تحقيقه وتحصيله في شرائط الدعاء، وأنه لا يزيد عليه البتة بوجه من الوجوه، وأما

(١) **حسن**: أخرجه أحمد في (مسنده) (٢/ ٣٦٢)، حديث رقم (٨٧٣٣)، وابن حبان في (صحيحه) (٣/ ١٥١)، حديث رقم (٨٧٠)، والبخاري في (الأدب المفرد) (١/ ٢٤٩)، حديث رقم (٧١٢)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٦٦٦)، حديث رقم (١٨٠١)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والطبراني في (الأوسط) (٤/ ١٠١)، حديث رقم (٣٧٠٦)، وأبو زرعة في (الفوائد المعللة) (١/ ١٤)، حديث رقم (١٦٣)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٢/ ٣٨)، حديث رقم (١١٠٦)، جميعًا من طريق قتادة عن سعيد بن الحسن عن أبي هريرة... به، وحسنه الألباني في صحيح الأدب المفرد.

تفصيل الكلام في تلك الشرائط، فقد بالغ في شرحها الشيخ سليمان الحليمي رحمة الله عليه في كتاب المنهاج فليطلب من هناك.

المسألة الثالثة: (التضرع) التذلل والتخشع، وهو إظهار ذل النفس من قولهم: ضرع فلان لفلان، وتضَرَّع له إذا أظهر الذل له في معرض السؤال (والخفية) ضد العلانية. يقال: أخفيت الشيء إذا سترته، ويقال: (خِفْية) أيضًا بالكسر، وقرأ عاصم وحده في رواية أبي بكر عنه (خفية) بكسر الخاء ههنا وفي الأنعام، والباقون بالضم، وهما لغتان:

واعلم أن الإخفاء معتبر في الدعاء، ويدل عليه وجوه: الأول: هذه الآية فإنها تدل على أنه تعالى أمر بالدعاء مقرونًا بالإخفاء، وظاهر الأمر للوجوب، فإن لم يحصل الوجوب، فلا أقل من كونه ندبًا.

ثم قال تعالى بعده: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ والأظهر أن المراد أنه لا يحب المعتدين في ترك هذين الأمرين المذكورين، وهما التضرع والإخفاء، فإن الله لا يحبه ومحبة الله تعالى عبارة عن الثواب، فكان المعنى أن من ترك في الدعاء التضرع والإخفاء، فإن الله لا يثيبه ألبتة، ولا يحسن إليه، ومن كان كذلك كان من أهل العقاب لا محالة، فظهر أن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ كالتهديد الشديد على ترك التضرع والإخفاء في الدعاء.

الحجة الثانية: أنه تعالى أثنى على زكريا فقال: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا﴾ [مريم: ٣] أي أخفاه عن العباد وأخلصه لله وانقطع به إليه.

الحجة الثالثة: ما روى أبو موسى الأشعري، أنهم كانوا في غزاة فأشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي أصواتهم فقال عليه السلام: «**ارْفقوا على أنفُسِكُمْ فإنَّكُمْ لا تَدْعُونَ أَصَمَّ، ولا غَائِبًا، إنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وإنَّهُ لَمَعَكُمْ**»(١).

الحجة الرابعة: قوله عليه السلام: «**دَعْوَةُ السِّرِّ تَعْدِلُ سَبعِيْنَ دَعْوَة في العَلانِيَةِ**»(٢) وعنه عليه السلام: «**خَيْرُ الذِّكْرِ الخَفِيُّ وخيرُ الرِّزْقِ ما يَكْفِي**»(٣) وعن الحسن أنه كان يقول: إن الرجل كان

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الجهاد)، باب: (ما يكره من رفع الصوت في التكبير) (٣/ ١٠٩١)، حديث رقم (٢٨٣٠)، قال: حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن عاصم عن أبي عثمان عن أبي موسى. . . به، وفي كتاب (المغازي)، باب: (غزوة خيبر) (٤/ ١٥١٤)، حديث رقم (٣٩٦٨)، قال: حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد الواحد عن عاصم. . . به، ومسلم في كتاب (الذكر والدعاء)، باب: (استحباب خفض الصوت بالذكر) (٤/ ٢٠٧٦/ ٢٧٠٤)، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا محمد بن فضل وأبو معاوية عن عاصم عن أبي عثمان. . . به.

(٢) عبد الرزاق في (المصنف) (١٠/ ٤٤٢)، حديث رقم (١٩٦٤٥) من طريق معمر عمن سمع الحسن يقول فذكره موقوفًا وهذا الإسناد منقطع، وأورده الألباني في (الضعيفة) (٣٥٩٨)، وقال: ضعيف جدًا.

(٣) إسناده ضعيف: أخرجه أحمد في (مسنده) (١/ ١٧٢)، حديث رقم (١٤٧٧)، وعبد بن حميد في (مسنده) (١/ ٧٦)، حديث رقم (١٣٧)، وابن حبان في (صحيحه) (٣/ ٩١)، حديث رقم (٨٠٩)، والقضاعي في (مسند

يجمع القرآن وما يشعر به جاره، يفقه الكثير وما يشعر به الناس، ويصلي الصلاة الطويلة في ليله وعنده الزائرون وما يشعرون به ولقد أدركنا أقوامًا كانوا يبالغون في إخفاء الأعمال، ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم إلا همسًا، لأن الله تعالى قال: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ وذكر الله عبده زكريا فقال: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا﴾ [مريم: ٣].

الحجة الخامسة: المعقول وهو أن النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة، فإذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة ألبتة فكان الأولى إخفاء الدعاء ليبقى مصونًا عن الرياء وههنا مسائل عظم اختلاف أرباب الطريقة فيها، وهي: أنه هل الأولى إخفاء العبادات أم إظهارها؟ فقال بعضهم: الأولى إخفاؤها صونًا لها عن الرياء وقال آخرون: الأولى إظهارها ليرغب الغير في الاقتداء به في أداء تلك العبادات. وتوسط الشيخ محمد بن عيسى الحكيم الترمذي فقال: إن كان خائفًا على نفسه من الرياء الأولى الإخفاء صونًا لعمله عن البطلان، وإن كان قد بلغ في الصفاء وقوة اليقين إلى حيث صار آمنًا عن شائبة الرياء كان الأولى في حقه الإظهار لتحصُل فائدة الاقتداء.

المسألة الرابعة: قال أبو حنيفة رحمه الله: إخفاء التأمين أفضل. وقال الشافعي رحمه الله: إعلانه أفضل، واحتج أبو حنيفة على صحة قوله، قال: في قوله: (آمين) وجهان: أحدهما: أنه دعاء. والثاني: أنه من أسماء الله، فإن كان دعاء وجب إخفاؤه لقوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ وإن كان اسمًا من أسماء الله تعالى وجب إخفاؤه لقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ [الأعراف: ٢٠٥] فإن لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول:

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: أجمع المسلمون على أن المحبة صفة من صفات الله تعالى، لأن القرآن نطق بإثباتها في آيات كثيرة. واتفقوا على أنه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء، لأن كل ذلك في حق الله تعالى محال بالاتفاق، واختلفوا في تفسير المحبة في حق الله تعالى على ثلاثة أقوال:

فالقول الأول: أنها عبارة عن إيصال الله الثواب والخير والرحمة إلى العبد.

والقول الثاني: أنها عبارة عن كونه تعالى مريدًا لإيصال الثواب والخير إلى العبد. وهذا الاختلاف بناء على مسألة أخرى وهي: أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الإرادة أم لا؟ قال

الشهاب) (٢/ ٢١٧)، حديث رقم (١٢١٨)، جميعًا من طريق أسامة بن زيد الليثي قال الحافظ: صدوق يهم كذا في التقريب وقال النسائي وغيره: ليس بالقوي كذا بالكاشف للذهبي وشيخه ابن أبي لهيعة قال الحافظ: ضعيف كثير الإرسال وقال ابن معين: ليس بشيء، وضعفه الألباني في (ضعيف الجامع) (٦٦٣٢).

الكعبي وأبو الحسين: إنه تعالى غير موصوف بالإرادة ألبتة، فكونه تعالى مريدًا لأفعال نفسه أنه موجد لها وفاعل لها، وكونه تعالى مريدًا لأفعال غيره كونه آمرًا بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفًا بصفة الإرادة. وأما أصحابنا ومعتزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفًا بصفة المريدية، إذا عرفت هذا فمن نفى الإرادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد ومن أثبت الإرادة لله تعالى فسر محبة الله بإرادته لإيصال الثواب إليه.

والقول الثالث: أنه لا يبعد أن تكون محبة الله تعالى للعبد صفة وراء كونه تعالى مريدًا لإيصال الثواب إليه، وذلك لأنا نجد في الشاهد أن الأب يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن فكانت هذه الإرادة أثرًا من آثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها. أقصى ما في الباب أن يقال: إن هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حق الله تعالى محال، إلا أنا نقول: لم لا يجوز أن يقال محبة الله تعالى صفة أخرى، سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها إرادة إيصال الخير والثواب إلى العبد؟ أقصى ما في الباب، أنا لا نعرف أن تلك المحبة ما هي وكيف هي؟ إلا أن عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء ألا ترى أن أهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيًا، ثم يقولون: إن تلك الرؤية مخالفة لرؤية الأجسام والألوان، بل هي رؤية بلا كيف، فلم لا يقولون ههنا أيضًا أن محبة الله للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف؟ فثبت أن جزم المتكلمين بأنه لا معنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع. بل أقصى ما في الباب أن يقال: لا دليل على إثبات صفة أخرى سوى الإرادة فوجب نفيها، لكنا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ أي المجاوزين ما أمروا به. قال الكلبي وابن جريج: من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء.

المسألة الثالثة: اعلم أن كل من خالف أمر الله تعالى ونهيه، فقد اعتدى وتعدى فيدخل تحت قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ وقد بينا أن من لا يحبه الله فإنه يعذبه، فظاهر هذه الآية يقتضي أن كل من خالف أمر الله ونهيه، فإنه يكون معاقبًا، والمعتزلة تمسكوا بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق، وقالوا: لا يجوز أن يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت بالدعاء وبيانه من وجهين: الأول: أن لفظ (المعتدين) لفظ عام دخله الألف واللام، فيفيد الاستغراق غايته أنه إنما ورد في هذه الصورة لكنه ثبت أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. الثاني: أن رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته أن يقال الأولى تركه، وإذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد.

والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة أن التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ معناه: ولا تفسدوا شيئًا في الأرض، فيدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وبقطع الأعضاء، وإفساد الأموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة، وإفساد الأنساب بسبب الإقدام على الزنا واللواطة وسبب القذف، وإفساد العقول بسبب شرب المسكرات، وذلك لأن المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة: النفوس والأموال والأنساب والأديان والعقول. فقوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا﴾ منع عن إدخال ماهية الإفساد في الوجود، والمنع من إدخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع أنواعه وأصنافه، فيتناول المنع من الإفساد في هذه الأقسام الخمسة، وأما قوله: ﴿بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ فيحتمل أن يكون المراد بعد أن أصلح خلقتها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين، ويحتمل أن يكون المراد بعد إصلاح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب كأنه تعالى قال: لما أصلحت مصالح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وتفصيل الشرائع فكونوا منقادين لها، ولا تقدموا على تكذيب الرسل وإنكار الكتب والتمرد عن قبول الشرائع، فإن ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الأرض، فيحصل الإفساد بعد الإصلاح، وذلك مستكره في بداهة العقول.

المسألة الثانية: هذه الآية تدل على أن الأصل في المضار الحرمة والمنع على الإطلاق.

إذا ثبت هذا فنقول: إن وجدنا نصًا خاصًا دل على جواز الإقدام على بعض المضار قضينا به تقديمًا للخاص على العام وإلا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص.

واعلم أنا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] أن هذه الآية تدل على أن الأصل في المنافع واللذات الإباحة والحل، ثم بينا أنه لما كان الأمر كذلك دخل تحت تلك الآية جميع أحكام الله تعالى، فكذلك في هذه الآية أنها تدل على أن الأصل في المضار والآلام الحرمة.

وإذا ثبت هذا كان جميع أحكام الله تعالى داخلًا تحت عموم هذه الآية، وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الآية فهي موجودة في هذه الآية، فتلك الآية دالة على أن الأصل في المنافع الحِل، وهذه الآية دالة على أن الأصل في جميع المضار الحرمة، وكل واحدة من هاتين الآيتين مطابقة للأخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها، وتدل على أن أحكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات، وأيضًا هذه الآية دالة على أن كل عقد وقع التراضي عليه بين الخصمين، فإنه انعقد وصح وثبت، لأن رفعه بعد ثبوته يكون إفسادًا بعد الإصلاح، والنص دل على أنه لا يجوز.

إذا ثبت هذا فنقول: أن مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾

[المائدة: ١]وبعموم قوله تعالى: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢، ٣]وتحت قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾ [المؤمنون: ٨ المعارج: ٣٢] وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود.

إذا ثبت هذا فنقول: إن وجدنا نصًّا دالاً على أن بعض العقود التي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح، قضينا فيه بالبطلان تقديمًا للخاص على العام، وإلا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات. وبهذا الطريق البين الواضح ثبت أن القرآن وافٍ ببيان جميع أحكام الشريعة من أولها إلى آخرها.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾

وفيه سؤالات:

السؤال الأول: قال في أول الآية: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ ثم قال: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟﴾ ثم قال: ﴿وَٱدْعُوهُ﴾ وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل.

والجواب: أن الذين قالوا في تفسير قوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا﴾ أي اعبدوه إنما قالوا ذلك خوفًا من هذا الإشكال. فإن قلنا بهذا التفسير فقد زال السؤال، وإن قلنا المراد من قوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا﴾ هو الدعاء كان الجواب أن قوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ يدل على أن الدعاء لا بد وأن يكون مقرونًا بالتضرع وبالإخفاء، ثم بيَّن في قوله ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ أن فائدة الدعاء هو أحد هذين الأمرين، فكانت الآية الأولى في بيان شرط صحة الدعاء، والآية الثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته.

السؤال الثاني: إن المتكلمين اتفقوا على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته، وذلك لأن المتكلمين فريقان: منهم من قال: التكاليف إنما وردت بمقتضى الإلهية والعبودية، فكونه إلهًا لنا وكوننا عبيدًا له يقتضي أن يحسن منه أن يأمر عبيده بما شاء كيف شاء، فلا يعتبر منه كونه في نفسه صلاحًا وحسنًا، وهذا قول أهل السنة. ومنهم من قال: التكاليف إنما وردت لكونها في أنفسها مصالح؛ وهذا هو قول المعتزلة.

إذا عرفت هذا فنقول: أما على القول الأول: فوجه وجوب بعض الأعمال، وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما أوجبه ونهيه عما حرمه، فمن أتى بهذه العبادات صحت. أما من أتى بها خوفًا من العقاب، أو طمعًا في الثواب، وجب أن لا يصح، لأنه ما أتى بها لأجل وجه وجوبها، وأما على القول الثاني: فوجه وجوبها هو كونها في أنفسها مصالح، فمن أتى بها للخوف من العقاب، أو للطمع في الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها، فوجب أن لا تصح، فثبت أن على كلا المذهبين من أتى بالدعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب، والطمع في الثواب، وجب أن لا يصح.

إذا ثبت هذا فنقول: ظاهر قوله: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ يقتضي أنه تعالى أمر المكلف بأن يأتي بالدعاء لهذا الغرض، وقد ثبت بالدليل فساده، فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول.

والجواب: ليس المراد من الآية ما ظننتم، بل المراد: وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير، في بعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء، ومع الطمع في حصول تلك الشرائط بأسرها، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل؟

السؤال الثالث: هل تدل هذه الآية على أن الداعي لا بد وأن يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع؟

والجواب: أن العبد لا يمكنه أن يقطع بكونه آتيًا بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء، ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف، وأيضًا لا يقطع بأن تلك الشرائط مفقودة، فوجب كونه طامعًا في قبولها فلا جرم.

قلنا: بأن الداعي لا يكون داعيًا إلا إذا كان كذلك فقوله: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ أي أن تكونوا جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل أعمالكم، ولا تقطعوا أنكم وإن اجتهدتم فقد أديتم حق ربكم. ويتأكد هذا بقوله: ﴿يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ [المؤمنون: ٦٠]

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة إيصال الخير والنعمة، فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال، وعلى هذا التقدير الثاني تكون من صفات الذات، وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١].

المسألة الثانية: قال بعض أصحابنا: ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة. واحتجوا بهذه الآية، وبيانه: أن هذه الآية تدل على أن كل ما كان رحمة فهي قريبة من المحسنين، فيلزم أن يكون كل ما لا يكون قريبًا من المحسنين، أن لا يكون رحمة، والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين، فوجب أن لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه.

المسألة الثالثة: قالت المعتزلة: الآية تدل على أن رحمة الله قريب من المحسنين، فلما كان كل هذه الماهية حصل للمحسنين وجب أن لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين، فوجب أن لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين، والعفو عن العذاب رحمة، والتخلص من النار بعد الدخول فيها رحمة، فوجب أن لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين، والعصاة وأصحاب الكبائر ليسوا محسنين، فوجب أن لا يحصل لهم العفو عن العقاب، وأن لا يحصل لهم الخلاص من النار.

الجواب: أن من آمن بالله وأقر بالتوحيد والنبوة، فقد أحسن بدليل أن الصبي إذا بلغ وقت الضحوة، وآمن بالله ورسوله واليوم الآخر ومات قبل الوصول إلى الظهر فقد أجمعت الأمة على أنه دخل تحت قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَىٰ﴾ [يونس: ٢٦] ومعلوم أن هذا الشخص لم يأت بشيء من الطاعات سوى المعرفة والإقرار، لأنه لما بلغ بعد الصبح لم تجب عليه صلاة الصبح، ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلاة الظهر، وظاهره أن سائر العبادات لم تجب عليه. فثبت أنه محسن، وثبت أنه لم يصدر منه إلا المعرفة والإقرار، فوجب كون هذا القدر إحسانًا، فيكون فاعله محسنًا.

إذا ثبت هذا فنقول: كل من حصل له الإقرار والمعرفة كان من المحسنين، ودلت هذه الآية على أن رحمة الله قريب من المحسنين، فوجب بحكم هذه الآية أن تصل إلى صاحب الكبيرة من أهل الصلاة رحمة الله، وحينئذ تنقلب هذه الآية حجة عليهم.

فإن قالوا: المحسنون هم الذين أتوا بجميع وجوه الإحسان. فنقول: هذا باطل، لأن المحسن من صدر عنه مسمى الإحسان وليس من شرط كونه محسنًا أن يكون آتيًا بكل وجوه الإحسان كما أن العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه أن يُحصِّلَ جميع أنواع العلم، فثبت بهذا أن السؤال الذي ذكروه ساقط وأن الحق ما ذهبنا إليه.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: مقتضى علم الإعراب أن يقال: إن رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب في حذف علامة التأنيث؟ وذكروا في الجواب عنه وجوهًا: الأول: أن الرحمة تأنيثها ليس بحقيقي وما كان كذلك فإنه يجوز فيه التذكير والتأنيث عند أهل اللغة. الثاني: قال الزجاج: إنما قال: ﴿قَرِيبٌ﴾ لأن الرحمة والغفران والعفو والإنعام بمعنى واحد فقوله: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ بمعنى إنعام الله قريب وثواب الله قريب فأجرى حكم أحد اللفظين على الآخر. الثالث: قال النضر بن شميل: الرحمة مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله: ﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فهذا راجع إلى قول الزجاج؛ لأن الموعظة أريد بها الوعظ، فلذلك ذَكَّرَه قال الشاعر:

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالمُروءَةَ ضُمِّنَا ... قَبرًا بمَرو عَلى الطَّريقِ الواضِحِ (١)

قيل: أراد بالسماحة السخاء وبالمروءة الكرم. والرابع: أن يكون التأويل إن رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا: حائضٌ ولابِنٌ وتامِرٌ أي ذات حيض ولبن وتمر. قال الواحدي: أخبرني العروضي عن الأزهري عن المنذري عن الحراني عن ابن السكيت قال: تقول العرب: هو قريب مني وهما قريب مني وهم قريب مني وهي قريب مني، لأنه في تأويل

(١) البيت لزياد الأعجم وهو زياد بن سليمان أو سليم الأعجم، أبو أمامة العبدي، مولى بني عبد القيس. ؟ - ١٠٠هـ/ ؟ - ٧١٨م. من شعراء الدولة الأموية وأحد فحول الشعر العربي بخراسان، كانت في لسانه عجمة فلقب بالأعجم، ولد ونشأ في أصفهان وانتقل إلى خراسان، فسكنها وطال عمره ومات فيها.

هو في مكان قريب مني، وقد يجوز أيضًا قريبة وبعيدة تنبيهًا على معنى قربت وبعدت بنفسها.

المسألة الخامسة: تفسير هذا القرب هو أن الإنسان يزداد في كل لحظة قربًا من الآخرة، وبُعدًا من الدنيا، فإن الدنيا كالماضي، والآخرة كالمستقبل، والإنسان في كل ساعة ولحظة ولمحة يزداد بعدًا عن الماضي، وقربًا من المستقبل. ولذلك قال الشاعر:

فَلَا زالَ مَا تَهواهُ أقْرَبَ من غَدٍ ... ولا زال مَا تخشاهُ أبْعَدَ من أَمْسِ[(١)]

ولما ثبت أن الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة، وأن الآخرة تزداد قربًا في كل ساعة، وثبت أن رحمة الله إنما تحصل بعد الموت، لا جرم ذكر الله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ بناء على هذا التأويل.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٥٧ وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ۝٥٨﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين: الأول: أنه تعالى لما ذكر دلائل الإلهية. وكمال العلم، والقدرة من العالم العلوي، وهو السموات والشمس والقمر والنجوم، أتبعه بذكر الدلائل من بعض أحوال العالم السفلي. واعلم أن أحوال هذا العالم محصورة في أمور أربعة: الآثار العلوية، والمعادن، والنبات، والحيوان، ومن جملة الآثار العلوية الرياح، والسحاب، والأمطار ويترتب على نزول الأمطار أحوال النبات، وذلك هو المذكور في هذه الآية.

الوجه الثاني: في تقرير النظم أنه تعالى لما أقام الدلالة في الآية الأولى على وجود الإله القادر العالم الحكيم الرحيم، أقام الدلالة في هذه الآية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل ما يحتاج إليه في معرفة المبدأ والمعاد، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي (الريح) على لفظ الواحد، والباقون (الرياح) على لفظ الجمع، فمن قرأ (الرياح) بالجمع حسن وصفها بقوله: ﴿بُشْرًا﴾ فإنه وصف الجمع بالجمع، ومن قرأ (الرِّيح) واحدة قرأ (بُشرًا) جمعًا لأنه أراد بالريح الكثرة كقولهم كثير الدرهم والدينار والشاة والبعير وكقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] ثم قال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾

---

(١) هذا البيت لدراج القسطلي وهو أحمد بن محمد بن العاصي بن دراج القسطلي الأندلسي أبو عمر. ٣٤٧-٤٢١هـ/ ٩٥٨-١٠٣٠م، شاعر كاتب من أهل (قسطلّة درّاج) قرية غرب الأندلس، منسوبة إلى جده. كان شاعر المنصور أبي عامر، وكاتب الإنشاء في أيامه. قال الثعالبي: كان بالأندلس كالمتنبي بالشام.

[العصر: ٣] فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع وأما قوله: ﴿بُشْرًا﴾ ففيه قراءات: إحداها: قراءة الأكثرين (نُشُرًا) بضم النون والشين، وهو جمع نُشُور مثل رُسُل ورَسُول، والنُّشُور بمعنى المُنْشَر كالرُّكُوب بمعنى المركوب، فكان المعنى رياح منشرة أي مفرقة من كل جانب والنشر: التفريق، ومنه نشر الثوب، ونشر الخشبة بالمنشار. وقال الفراء: النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشر السحاب واحدها نشور وأصله من النشر، وهو الرائحة الطيبة ومنه قول امرئ القيس ونشر العطر.

والقراءة الثانية: قرأ ابن عامر (نُشْرًا) بضم النون وإسكان الشين، فخفف العين كما يقال كُتْب ورُسْل.

والقراءة الثالثة: قرأ حمزة (نَشْرًا) بفتح النون وإسكان الشين والنشر مصدر نشرت الثوب ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول والرياح كأنها كانت مطوية، فأرسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها، فقوله: (نَشْرًا) مصدر هو حال من الرياح والتقدير: أرسل الرياح منشرات، ويجوز أيضًا أن يكون النشر هنا بمعنى الحياة من قولهم: أنشر الله الميت فنشر. قال الأعشى:

يا عَجَبا لِلمَيِّتِ النـاشِـرِ

فإذا حملته على ذلك وهو الوجه. كان المصدر مرادًا به الفاعل كما تقول: أتاني ركضًا أي راكضًا، ويجوز أيضًا أن يقال: أن أرسل ونشر متقاربان، فكأنه قيل: وهو الذي ينشر الرياح نشرا.

والقراءة الرابعة: حكى صاحب (الكشاف) عن مسروق (نَشْرا) بمعنى منشورات فعل بمعنى مفعول كنقض وحسب ومنه قولهم: ضم نشره.

والقراءة الخامسة: قراءة عاصم (بُشْرًا) بالباء المنقطة بالمنطقة الواحدة من تحت جمع بشيرا على بشر من قوله تعالى: ﴿يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ﴾ [الروم: ٤٦] أي تبشر بالمطر والرحمة، وروى صاحب (الكشاف) (بُشُرًا) بضم الشين وتخفيفه و(بَشْرًا) بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره أي باشرات وبشرى.

المسألة الثانية: اعلم أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ﴾ معطوف على قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأعراف: ٥٤] ثم نقول: حد الريح أنه هواء متحرك فنقول: كون هذا الهواء متحركًا ليس لذاته ولا للوازم ذاته، وإلا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا بد وأن يكون لتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله. قالت الفلاسفة: ههنا سبب آخر وهو أنه يرتفع من الأرض أجزاء أرضية لطيفة تسخنه تسخينًا قويًا شديدًا فبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد، فإذا وصلت إلى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركًا على استدارة الفلك بالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء فيمنع هذه الأدخنة من الصعود بل يردها عن سمت حركتها، فحينئذ ترجع تلك الأدخنة وتتفرق في الجوانب، وبسبب

ذلك التفرق تحصل الرياح، ثم كلما كانت تلك الأدخنة أكثر، وكان صعودها أقوى كان رجوعها أيضًا أشد حركة فكانت الرياح أقوى وأشد. هذا حاصل ما ذكروه، وهو باطل، ويدل على بطلانه وجوه: الأول: أن صعود الأجزاء الأرضية إنما يكون لأجل شدة تسخينها، ولا شك أن ذلك التسخن عَرَضٌ لأن الأرض باردة يابسة بالطبع، فإذا كانت تلك الأجزاء الأرضية متصعدة جدًّا كانت سريعة الانفعال، فإذا تصاعدت، ووصلت إلى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدًّا، وإذا بردت امتنع بلوغها في الصعود إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك، فبطل ما ذكروه.

الوجه الثاني: هب أن تلك الأجزاء الدخانية صعدت إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت، وجب أن تنزل على الاستقامة، لأن الأرض جسم ثقيل، والثقيل إنما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك، فإنها تتحرك يمنة ويسرة.

الوجه الثالث: وهو أن حركة تلك الأجزاء الأرضية النازلة لا تكون حركة قاهرة، فإن الرياح إذا أحضرت الغبار الكثير، ثم عاد ذلك الغبار، ونزل على السطوح لم يحس أحد بنزولها، وترى هذه الرياح تقلع الأشجار وتهدم الجبال وتموج البحار.

والوجه الرابع: أنه لو كان الأمر على ما قالوه، لكانت الرياح كلما كانت أشد، وجب أن يكون حصول الأجزاء الغبارية الأرضية أكثر، لكنه ليس الأمر كذلك لأن الرياح قد يعظم عصوفها وهبوبها في وجه البحر، مع أن الحس يشهد أنه ليس في ذلك الهواء المتحرك العاصف شيء من الغبار والكدرة فبطل ما قالوه، وبطل بهذا الوجه العلة التي ذكروها في حركة الرياح. قال المنجمون: إن قوى الكواكب هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها، وذلك أيضًا بعيد لأن الموجب لهبوب الرياح إن كان طبيعة الكواكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة، وإن كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة وجب أن يتحرك هواء كل العالم، وليس كذلك، وأيضًا قد بينا أن الأجسام متماثلة باختصاص الكوكب المعين والبرج المعين فالطبيعة التي لأجلها اقتضت ذلك الأثر الخاص، لا بد وأن تكون بتخصيص الفاعل المختار. فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه أن محرك الرياح هو الله سبحانه وتعالى. وثبت بالدليل العقلي صحة قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ﴾.

المسألة الثالثة: قوله: (نُشُرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ) فيه فائدتان: إحداهما: أن قوله: (نُشُرًا) أي منشرة متفرقة، فجزء من أجزاء الريح يذهب يمنة، وجزء آخر يذهب يسرة، وكذا القول في سائر الأجزاء، فإن كل واحد منها يذهب إلى جانب آخر فنقول: لا شك أن طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة الأفلاك والأنجم والطبائع إلى كل واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ من تلك الريح نسبة واحدة، فاختصاص بعض أجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الآخر بالذهاب يسرة وجب أن لا يكون ذلك إلا بتخصيص الفاعل المختار.

والفائدة الثانية: في الآية أن قوله: ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ﴾ أي بين يدي المطر الذي هو رحمته والسبب في حسن هذا المجاز أن اليدين يستعملهما العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال: إن الفتن تحدث بين يدي الساعة، يريدون قبيلها، والسبب في حسن هذا المجاز، أن يدي الإنسان متقدماته فكل ما كان يتقدم شيئًا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لأجل هذه المشابهة فلما كانت الرياح تتقدم المطر، لا جرم عبر عنه بهذا اللفظ.

فإن قيل: فقد نجد المطر ولا تتقدمه الرياح فنقول: ليس في الآية أن هذا التقدم حاصل في كل الأحوال، فلم يتوجه السؤال، وأيضًا فيجوز أن تتقدمه هذه الرياح وإن كنا لا نشعر بها.

ثم قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا﴾ يقال: أقلَّ فلان الشيء إذا حمله قال صاحب (الكشاف): واشتقاق الإقلال من القلة، لأن من يرفع شيئًا فإنه يرى ما يرفعه قليلاً، وقوله: ﴿سَحَابٗا ثِقَالٗا﴾ أي بالماء جمع سحابة، والمعنى حتى إذا حملت هذه الرياح سحابًا ثقالاً بما فيها من الماء والمعنى أن السحاب الكثيف المستطير للمياه العظيمة إنما يبقى معلقًا في الهواء لأنه تعالى دبر بحكمته أن يحرك الرياح تحريكًا شديدًا، فلأجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فوائد: إحداها: أن أجزاء السحاب ينضم بعضها إلى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف الماطر. وثانيها: أن بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمنة ويسرة يمتنع على تلك الأجزاء المائية النزول، فلا جرم يبقى متعلقًا في الهواء. وثالثها: أن بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع إلى موضع آخر وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم إلى نزول الأمطار وانتفاعهم بها. ورابعها: أن حركات الرياح تارة تكون جامعة لأجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها إلى البعض حتى ينعقد السحاب الغليظ، وتارة تكون مفرقة لأجزاء السحاب مبطلة لها. وخامسها: أن هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والأشجار مكملة لما فيها من النشوّ والنماء وهي الرياح اللواقح، وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف. وسادسها: أن هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة للأبدان، وتارة تكون مهلكة إما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السَّموم أو بسبب ما فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جدًا. وسابعها: أن هذه الرياح تارة تكون شرقية، وتارة تكون غربية وشمالية وجنوبية. وهذا ضبط ذكره بعض الناس وإلا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها، ولا اختصاص لجانب من جوانب العالم بها. وثامنها: أن هذه الرياح تارة تصعد من قعر الأرض فإن من ركب البحر يشاهد أن البحر يحصل غليان شديد فيه بسبب تولد الرياح في قعر البحر إلى ما فوق البحر، وحينئذ يعظم هبوب الرياح في وجه البحر، وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه المعاني أيضًا عجيب، وعن ابن عمر رضي الله عنهما: الرياح ثمان: أربع منها عذاب، وهو القاصف، والعاصف، والصرصر، والعقيم، وأربعة منها رحمة: الناشرات، والمبشرات، والمرسلات، والذاريات، وعن

النبي ﷺ: «نُصِرْتُ بِالصَّبَا، وَأُهْلِكَتْ عَادٌ بِالدَّبُورِ»(١) والجنوب من ريح الجنة، وعن كعب: لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة أيام لأنتن أكثر الأرض، وعن السدي: أنه تعالى يرسل الرياح فيأتي بالسحاب ثم إنه تعالى يبسطه في السماء كيف يشاء ثم يفتح أبواب السماء فيسيل الماء على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك، ورحمته هو المطر.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلاف الرياح في الصفات المذكورة، مع أن طبيعة الهواء واحدة، وتأثيرات الطبائع والأنجم والأفلاك واحدة، يدل على أن هذه الأحوال لم تحصل إلا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى.

ثم قال تعالى: ﴿سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ والمعنى أنا نسوق ذلك السحاب إلى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة.

فإن قيل: السحاب إن كان مذكرًا يجب أن يقول: حتى إذا أقلت سحابًا ثقيلاً، وإن كان مؤنثًا يجب أن يقول سقناه فكيف التوفيق؟!

والجواب: أن السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزًا، نظرًا إلى اللفظ، وعلى سبيل التأنيث أيضًا جائزًا، نظرًا إلى كونه جمعًا، أما (اللام) في قوله: ﴿سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ﴾ ففيه قولان: قال بعضهم: هذه (اللام) بمعنى إلى يقال هديته للدين وإلى الدين. وقال آخرون: هذه (اللام) بمعنى من أجل، والتقدير سقناه لأجل بلد ميت ليس فيه حيًّا يسقيه. وأما البلد فكل موضع من الأرض عامر أو غير عامر، خال أو مسكون فهو بلد والطائفة منه بلدة والجميع البلاد والفلاة تسمى بلدة قال الأعشى:

وَبَلْدَةٍ مِثْلِ ظَهْرِ التُرسِ موحِشَةٍ ... لِلجِنِّ بِاللَّيلِ في حافاتِها زَجَلُ(٢)

ثم قال تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ﴾ اختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿بِهِۦ﴾ إلى ماذا يعود؟ قال الزجاج وابن الأنباري: جائز أن يكون فأنزلنا بالبلد الماء، وجائز أن يكون فأنزلنا بالسحاب الماء، لأن السحاب آلة لإنزال الماء.

ثم قال: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ الكناية عائدة إلى الماء، لأن إخراج الثمرات كان بالماء. قال الزجاج: وجائز أن يكون التقدير فأخرجنا بالبلد من كل الثمرات، لأن البلد ليس يخص به هنا بلد دون بلد، وعلى القول الأول، فالله تعالى إنما يخلق الثمرات بواسطة الماء. وقال أكثر المتكلمين: إن الثمار غير متولدة من الماء، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب، وقال جمهور الحكماء: لا يمتنع أن يقال إنه تعالى أودع في الماء قوة

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في (صحيحه) (١/ ٣٥٠)، حديث رقم (٩٨٨)، ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٦١٧/ ٩٠٠)، كلاهما من طريق عن مجاهد عن ابن عباس... به، الصبا: هي الريح الشرقية. والدبور: مقابلها أي من الغرب. ا. هـ بتصرف. (الفتح) (٦/ ٣٠١).

(٢) الأعشى تقدمت ترجمته.

طبيعية، ثم إن تلك القوة الطبيعية توجب حدوث الأحوال المخصوصة عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث الطبائع المخصوصة. والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول، بأن طبيعة الماء والتراب واحدة. ثم إنا نرى أنه يتولد في النبات الواحد أحوال مختلفة مثل العنب فإن قشره بارد يابس، ولحمه وماؤه حار رطب، وعجمه بارد يابس، فتولد الأجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب، يدل على أنها إنما حدثت بإحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصة.

ثم قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ وفيه قولان: الأول: أن المراد هو أنه تعالى كما يخلق النبات بواسطة إنزال الأمطار، فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الأجسام الرميمة. وروي أنه تعالى يمطر على أجساد الموتى فيما بين النفختين مطرًا كالمني أربعين يومًا، وإنهم ينبتون عند ذلك ويصيرون أحياء. قال مجاهد: إذا أراد الله أن يبعثهم أمطر السماء عليهم حتى تنشق عنهم الأرض كما ينشق الشجر عن النور والثمر، ثم يرسل الأرواح فتعود كل روح إلى جسدها.

والقول الثاني: أن التشبيه إنما وقع بأصل الأحياء بعد أن كان ميتًا، والمعنى: أنه تعالى كما أحيا هذا البلد بعد خرابه، فأنبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر، فكذلك يحيي الموتى بعد أن كانوا أمواتًا، لأن من يقدر على إحداث الجسم، وخلق الرطوبة والطعم فيه، فهو أيضًا يكون قادرًا على إحداث الحياة في بدن الميت، والمقصود منه إقامة الدلالة على أن البعث والقيامة حق.

واعلم أن الذاهبين إلى القول الأول إن اعتقدوا أنه لا يمكن بعث الأجساد إلا بأن يمطر على تلك الأجساد البالية مطرًا على صفة المني، فقد أبعد، ولأن الذي يقدر على أن يحدث في ماء المطر الصفات التي باعتبارها صار المني منيًا ابتداء، فلم لا يقدر على خلق الحياة والجسم ابتداء؟ وأيضًا فهب أن ذلك المطر ينزل إلا أن أجزاء الأموات غير مختلطة، فبعضها يكون بالمشرق، وبعضها يكون بالمغرب، فمن أين ينفع إنزال ذلك المطر في توليد تلك الأجساد؟

فإن قالوا: إنه تعالى بقدرته وبحكمته يخرج تلك الأجزاء المتفرقة فلم لم يقولوا: إنه بقدرته وحكمته يخلق الحياة في تلك الأجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر؟ وإن اعتقدوا أنه تعالى قادر على إحياء الأموات ابتداء، إلا أنه تعالى إنما يحييهم على هذا الوجه كما أنه قادر على خلق الأشخاص في الدنيا ابتداء، إلا أنه أجرى عادته بأنه لا يخلقهم إلا من الأبوين فهذا جائز.

ثم قال تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ والمعنى: أنكم لما شاهدتم أن هذه الأرض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالأزهار والثمار، ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة، ثم إنه تعالى أحياها مرة أخرى، فالقادر على إحيائها بعد موتها يجب كونه أيضًا قادرًا على إحياء الأجساد بعد موتها، فقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ المراد منه تذكر أنه لما لم يمتنع هذا المعنى في إحدى الصورتين وجب أن لا يمتنع في الصورة الأخرى.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في هذه الآية قولان:

القول الأول: وهو المشهور أن هذا مَثَلٌ ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالأرض الخيرة والأرض السبخة، وشبه نزول القرآن بنزول المطر، فشبه المؤمن بالأرض الخيرة التي نزل عليها المطر فيحصل فيها أنواع الأزهار والثمار، وأما الأرض السبخة فهي وإن نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات إلا النزر القليل، فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب الجهل والأخلاق الذميمة إذا اتصل به نور القرآن ظهرت فيه أنواع من الطاعات والمعارف والأخلاق الحميدة، والروح الخبيثة الكدرة وإن اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والأخلاق الحميدة إلا القليل.

والقول الثاني: أنه ليس المراد من الآية تمثيل المؤمن والكافر، وإنما المراد أن الأرض السبخة يقل نفعها وثمرتها، ومع ذلك فإن صاحبها لا يهمل أمرها بل يتعب نفسه في إصلاحها طمعًا منه في تحصيل ما يليق بها من المنفعة. فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة، فلأن يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الآخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في أداء الطاعات، كان ذلك أولى.

المسألة الثانية: هذه الآية دالة على أن السعيد لا ينقلب شقيًا وبالعكس، وذلك لأنها دلت على أن الأرواح قسمان: منها ما تكون في أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ومنها ما تكون في أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية، والأخلاق الفاضلة، كما أن الأراضي منها ما تكون سبخة فاسدة، وكما أنه لا يمكن أن يتولد في الأراضي السبخة تلك الأزهار والثمار التي تتولد في الأرض الخيرة، فكذلك لا يمكن أن يظهر في النفس البليدة والكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية، ومما يقوي هذا الكلام أنا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والإلهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ﴾ [المائدة: ٨٣] ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ﴾ [البقرة: ٧٤] ومنها ما تكون شديدة الميل إلى قضاء الشهوة متباعدة عن أحوال الغضب، ومنها ما تكون شديدة الميل إلى إمضاء الغضب، وتكون متباعدة عن أعمال الشهوة بل نقول: من النفوس ما تكون عظيمة الرغبة في المال دون الجاه، ومنهم من يكون بالعكس، والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في العقار وتفضل رغبته في النقود، ومنهم من تعظم رغبته في تحصيل النقود ولا يرغب في الضِّيَاع والعقار، وإذا تأملت في

هذا النوع من الاعتبار تيقنت أن أحوال النفوس مختلفة في هذه الأحوال اختلافًا جوهريًّا ذاتيًا لا يمكن إزالته ولا تبديله، وإذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع إلى أفعال الفجور أن تصير نفسًا مشرقة بالمعارف الإلهية والأخلاق الفاضلة، ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة جاريًا مجرى تكليف ما لا يطاق فثبت بهذا البيان: أن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه، وأن النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة بإذن ربها، والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها إلا نكدًا قليل الفائدة والخير، كثير الفضول والشر.

والوجه الثاني: من الاستدلال بهذه الآية في هذه المسألة قوله تعالى: ﴿ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ﴾ وذلك يدل على أن كل ما يعمله المؤمن من خير وطاعة لا يكون إلا بتوفيق الله تعالى.

المسألة الثالثة: قرئ (يُخْرِجُ نَبَاتَهُ) أي يخرجه البلد وينبته.

أما قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى خَبُثَ ﴾ قال الفراء: يقال: خبث الشيء يخبث خبثًا وخباثة. وقوله: ﴿ إِلَّا نَكِدًاۚ ﴾ النكد: العَسِر الممتنع من إعطاء الخير على جهة البخل. وقال الليث: النكد: الشؤم واللؤم وقلة العطاء، ورجل أنكد ونكد قال:

وَأَعْطِ ما أَعطَيتَهُ طَيِّبًا لا خَيرَ في المَنكودِ وَالناكِدِ (١)

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿ وَٱلَّذِى خَبُثَ ﴾ صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته إلا نكدًا، فحذف المضاف الذي هو النبات، وأقيم المضاف إليه الذي هو الراجع إلى ذلك البلد مقامه، إلا أنه كان مجرورًا بارزًا فانقلب مرفوعًا مستكنًا لوقوعه موقع الفاعل، أو يقدر: ونبات الذي خبث، وقرئ (نكَدًا) بفتح الكاف على المصدر أي ذا نكد.

ثم قال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾ قرئ (يُصَرِّفُ) أي يصرفها الله، وإنما ختم هذه الآية بقوله: ﴿ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾ لأن الذي سبق ذكره هو أنه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببًا لنزول المطر الذي هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والأمطار سببًا لحدوث أنواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة، فهذا من أحد الوجهين ذكر الدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته، ومن الوجه الثاني تنبيه على إيصال هذه النعمة العظيمة إلى العباد، فلا جرم كانت من حيث إنها دلائل على وجود الصانع وصفاته آيات ومن حيث إنها نعم يجب شكرها، فلا جرم قال: ﴿ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾ وإنما خص كونها آيات بالقوم الشاكرين لأنهم هم المنتفعون بها، فهو كقوله: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ٢].

---

(١) هذا البيت لأعشى همدان وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث بن نظام بن جشم الهمداني؟ - ٨٣هـ/ ؟ - ٧٠٢م. شاعر اليمانيين، بالكوفة وفارسهم في عصره. ويعد من شعراء الدولة الأموية. كان أحد الفقهاء القراء، وقال الشعر فعرف به وكان من الغزاة أيام الحجاج، غزا الديلم وله شعر كثير في وصف بلادهم ووقائع المسلمين معهم.

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥٩﴾ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٦٠﴾ قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى ضَلَٰلَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦١﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة، وبينات قاهرة، وبراهين باهرة أتبعها بذكر قصص الأنبياء عليهم السلام، وفيه فوائد: أحدها: التنبيه على أن إعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات ليس من خواص قوم محمد عليه الصلاة والسلام بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الأمم السالفة، والمصيبة إذا عمَّت خفَّت. فكان ذكر قصصهم وحكاية إصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول عليه السلام وتخفيف ذلك على قلبه. وثانيها: أنه تعالى يحكي في هذه القصص أن عاقبة أمر أولئك المنكرين كان إلى الكفر واللعن في الدنيا والخسارة في الآخرة وعاقبة أمر المحقين إلى الدولة في الدنيا والسعادة في الآخرة، وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين. وثالثها: التنبيه على أنه تعالى وإن كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على أكمل الوجوه. ورابعها: بيان أن هذه القصص دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، لأنه عليه السلام كان أميًّا وما طالع كتابًا ولا تلمذ أستاذًا، فإذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ، دل ذلك على أنه إنما عرفها بالوحي من الله، وذلك يدل على صحة نبوته.

ولقائل أن يقول: الإخبار عن الغيوب الماضية لا يدل على المعجز، لاحتمال أن يقال: إن إبليس شاهد هذه الوقائع فألقاها إليه، أما الإخبار عن الغيوب المستقبلة فإنه معجز لأن علم الغيب ليس إلا لله سبحانه وتعالى.

واعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة قصة آدم عليه السلام، وقد سبق ذكرها.

والقصة الثانية: قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الآية وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ وأخنوخ اسم إدريس النبي عليه السلام، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): قوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا﴾ جواب قسم محذوف.

فإن قالوا: ما السبب في أنهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد، وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله:

حَلَفتُ لَها بِاللَهِ حِلفَةَ فاجِرٍ لَناموا ... ...[1]

---

(١) هذا البيت لامرئ القيس وتقدمت ترجمته.

قلنا: إنما كان كذلك لأن الجملة القسمية لا تساق إلا تأكيدًا للجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى (قد) عند استماع المخاطب كلمة القسم.

المسألة الثانية: قرأ الكسائي (غَيرِه) بكسر الراء على أنه نعت للإله على اللفظ والباقون بالرفع على أنه صفة للإله على الموضع لأن تقدير الكلام ما لكم إله غيره، وقال أبو علي: وجه من قرأ بالرفع قوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢] فكما أن قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بدل من قوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ﴾ كذلك قوله: ﴿غَيْرُهُۥٓ﴾ يكون بدلاً من قوله: ﴿مِّنْ إِلَٰهٍ﴾ فيكون (غير) رفعًا بالاستثناء، وقال صاحب الكشاف: قرئ (غير) الحركات الثلاث، وذكر وجه الرفع والجر كما تقدم، قال وأما النصب فعلى الاستثناء بمعنى: ما لكم من إله إلا إياه كقولك ما في الدار من أحد إلا زيدًا وغير زيد.

المسألة الثالثة: قال الواحدي: في الكلام حذف، وهو خبر (ما) لأنك إذا جعلت (غيره) صفة لقوله: (إله) لم يبق لهذا المنفي خبر، والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف، لأنك إذا قلت زيد العاقل وسكت، لم يفد ما لم تذكر خبره. ويكون التقدير: ما لكم من إله غيره في الوجود، أقول: اتفق النحويون على أن قولنا: لا إله إلا الله لا بد فيه من إضمار، والتقدير: لا إله في الوجود أو لا إله لنا إلا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة، فإنا نقول: لم لا يجوز أن يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة؟ وعلى هذه الماهية، فيكون المعنى أنه لا تحقق لحقيقة الإلهية إلا في حق الله، وإذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الإضمار الذي ذكروه.

فإن قالوا: صرف النفي إلى الماهية لا يمكن لأن الحقائق لا يمكن نفيها، فلا يمكن أن يقال: لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية، وإنما الممكن أن يقال: إن تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة، وحينئذ يجب إضمار الخبر.

فنقول: هذا الكلام بناء على أن الماهية لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها، وذلك باطل قطعًا. إذ لو كان الأمر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لأن الوجود أيضًا حقيقة من الحقائق وماهية فلم لا يمكن ارتفاع سائر الماهيات؟

فإن قالوا: إذا قلنا: لا رجل، وعنينا به نفي كونه موجودًا، فهذا النفي لم ينصرف إلى ماهية الوجود، وإنما انصرف إلى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود.

فنقول: تلك الموصوفية يستحيل أن تكون أمرًا زائدًا على الماهية وعلى الوجود، إذ لو كانت الموصوفية ماهية، والوجود ماهية أخرى، لكانت تلك الماهية موصوفة أيضًا بالوجود، والكلام فيه كما فيما قبله، فيلزم التسلسل، ويلزم أن لا يكون الموجود الواحد موجودًا واحدًا، بل موجودات غير متناهية وهو محال. ثم نقول: موصوفية الماهية بالوجود إما أن يكون أمرًا مغايرًا للماهية والوجود، وإما أن لا يكون كذلك. فإن لم يكن أمرًا مغايرًا لها فحينئذ يكون لذلك المغاير ماهية ووجود، وماهيته لا تقبل الارتفاع، وحينئذ يعود السؤال المذكور. فثبت بما ذكرنا

أن الماهية إن لم تقبل النفي والرفع، امتنع صرف حرف النفي إلى شيء من المفهومات، فإن كانت الماهية قابلة للنفي والرفع، فحينئذ يمكن صرف كلمة (لا) في قولنا: لا إله إلا الله إلى هذه الحقيقة، وحينئذ لا يحتاج إلى التزام الحذف والإضمار الذي يذكره النحويون، فهذا كلام عقلي صرف، وقع في هذا البحث الذي ذكره النحويون.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا﴾ فيه قولان: قال ابن عباس: بعثنا. وقال آخرون: معنى الإرسال أنه تعالى حمله رسالة يؤديها، فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث، فيكون البعث كالتابع لا أنه الأصل، وهذا البحث بناء على مسألة أصولية، وهي أنه هل من شرط إرسال الرسول إلى قوم، أن يعرفهم على لسانه أحكامًا لا سبيل لهم إلى معرفتها بعقولهم، أوليس ذلك بشرط؟ بل يكون الغرض من بعثة الرسل مجرد تأكيد ما في العقول، وهذا الخلاف إنما يليق بتفاريع المعتزلة، ولا يليق بتفاريع مذاهبنا وأصولنا.

المسألة الخامسة: في الآية فوائد:

الفائدة الأولى: أنه تعالى حكى عن نوح في هذه الآية ثلاثة أشياء: أحدها: أنه عليه السلام أمرهم بعبادة الله تعالى. والثاني: أنه حكم أن لا إله غير الله، والمقصود من الكلام الأول إثبات التكليف، والمقصود من الكلام الثاني الإقرار بالتوحيد.

ثم قال عقيبه: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ ولا شك أن المراد منه إما عذاب يوم القيامة، وعلى هذا التقدير: فهو قد خوفهم بيوم القيامة، وهذا هو الدعوى الثالثة، أو عذاب يوم الطوفان، وعلى هذا التقدير: فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله، والحاصل أنه تعالى حكى عنه أنه ذكر هذه الدعاوى الثلاثة، ولم يذكر على صحة واحد منها دليلاً ولا حجة، فإن كان قد أمرهم بالإنذار بها على سبيل التقليد، فهذا باطل، لما أن القول بالتقليد باطل. وأيضًا فالله تعالى قد ملأ القرآن من ذم التقليد، فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة إلى التقليد؟ وإن كان قد أمرهم بالإقرار بها مع ذكر الدليل، فهذا الدليل غير مذكور.

واعلم أنه تعالى ذكر في أول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة، وصحة المعاد، وذلك تنبيه منه تعالى على أن أحدًا من الأنبياء لا يدعو أحدًا إلى هذه الأصول إلا بذكر الحجة والدليل. أقصى ما في الباب أنه تعالى ما حكى عن نوح تلك الدلائل في هذا المقام إلا أن تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن إلى ذكرها حاجة في هذا المقام، فترك الله تعالى ذكر الدلائل لهذا السبب.

الفائدة الثانية: أنه عليه السلام ذكر أولاً قوله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ وثانيًا قوله: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ والثاني كالعلة للأول، لأنه إذا لم يكن لهم إله غيره كان كل ما حصل عندهم من وجوه النفع والإحسان والبر واللطف حاصلاً من الله، ونهاية الإنعام توجب نهاية التعظيم، فإنما وجبت عبادة الله لأجل العلم بأنه لا إله إلا الله، ويتفرع على هذا البحث مسألة وهي: أنا قبل العلم بأن

لا إله واحد أو أكثر من واحد لا نعلم أن المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا أم ذاك؟ وإذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان هو المنعم في حقنا. وحينئذ لا يحسن عبادته، فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطًا للعلم بحسن العبادة.

الفائدة الثالثة: في هذه الآية أن ظاهر هذه الآية يدل على أنه الإله هو الذي يستحق العبادة لأن قوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ إثبات ونفي، فيجب أن يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام، فكان المعنى أعبدوا الله ما لكم من معبود غيره، حتى يتطابق النفي والإثبات، ثم ثبت بالدليل أن الإله ليس هو المعبود وإلا لوجب كون الأصنام آلهة، وأن لا يكون الإله إلهًا في الأزل لأجل أنه في الأزل غير معبود، فوجب حمل لفظ الإله على أنه المستحق للعبادة.

واعلم أنهم اختلفوا في معنى قوله: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ﴾ هل هو اليقين، أو الخوف بمعنى الظن والشك. قال قوم: المراد منه الجزم واليقين، لأنه كان جازمًا بأن العذاب ينزل بهم إما في الدنيا وإما في الآخرة إن لم يقبلوا ذلك الدين. وقال آخرون: بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه: الأول: أنه إنما قال: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ﴾ لأنه جوَّز أن يؤمنوا كما جوز أن يستمروا على كفرهم، ومع هذا التجويز لا يكون قاطعًا بنزول العذاب، فوجب أن يذكره بلفظ الخوف. والثاني: أن حصول العقاب على الكفر والمعصية أمر لا يعرف إلا بالسمع ولعل الله تعالى ما بيَّن له كيفية هذه المسألة فلا جرم بقي متوقفًا مجوزًا أنه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر أم لا؟ والثالث: يحتمل أن يكون المراد من الخوف الحذر كما قال في الملائكة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم﴾ [النحل: ٥٠] أي يحذرون المعاصي خوفًا من العقاب. الرابع: أنه بتقدير أن يكون قاطعًا بنزول أصل العذاب لكنه ما كان عارفًا بمقدار ذلك العذاب، وهو أنه عظيم جدًا أو متوسط، فكان هذا الشك راجعًا إلى وصف العقاب، وهو كونه عظيمًا أم لا، لا في أصل حصوله.

ثم إنه تعالى حكى ما ذكره في قومه، فقال: ﴿قَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ وقال المفسرون: ﴿ٱلۡمَلَأُ﴾ الكبراء والسادات الذين جعلوا أنفسهم أضداد الأنبياء، والدليل عليه أن قوله ﴿مِن قَوۡمِهِۦٓ﴾ يقتضي أن ذلك الملأ بعض قومه، وذلك البعض لا بد وأن يكونوا موصوفين بصفة لأجلها استحقوا هذا الوصف، وذلك بأن يكونوا هم الذين يملؤون صدور المجالس، وتمتلئ القلوب من هيبتهم، وتمتلئ الأبصار من رؤيتهم، وتتوجه العيون في المحافل إليهم، وهذه الصفات لا تحصل إلا في الرؤساء، وذلك يدل على أن المراد من الملأ الرؤساء والأكابر. وقوله: ﴿إِنَّا لَنَرَىٰكَ﴾ هذه الرؤية لا بد وأن تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية. وقوله: ﴿فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ أي في خطأ ظاهر وضلال بيِّن، ولا بد وأن يكون مرادهم نسبة نوح إلى الضلال في المسائل الأربع التي بينا أن نوحًا عليه السلام ذكرها، وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد، ولما ذكروا هذا الكلام. أجاب نوح عليه السلام بقوله: ﴿يَٰقَوۡمِ لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ﴾.

فإن قالوا: إن القوم قالوا: ﴿ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ .

فجوابه أن يقال: ليس بي ضلال، فلم ترك هذا الكلام، وقال: ليس بي ضلالة؟

قلت: لأن قوله: ﴿ لَيْسَ بِى ضَلَٰلَةٌ﴾ أي ليس بي نوع من أنواع الضلالة ألبتة، فكان هذا أبلغ في عموم السلب، ثم إنه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذي وصفوه به، ووصف نفسه بأشرف الصفات وأجلها، وهو كونه رسولاً إلى الخلق من رب العالمين. ذكر ما هو المقصود من الرسالة، وهو أمران: الأول: تبليغ الرسالة. والثاني: تقرير النصيحة. فقال: ﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾ .

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ أبو عمرو (أُبْلِغكم) بالتخفيف، من أَبلَغ، والباقون بالتشديد. قال الواحدي: وكلا الوجهين جاء في التنزيل، فالتخفيف قوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقَدْ أَبْلَغْتُكُم﴾ [هود: ٥٧] والتشديد ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧].

المسألة الثانية: الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو أن تبليغ الرسالة معناه: أن يعرفهم أنواع تكاليف الله وأقسام أوامره ونواهيه، وأما النصيحة: فهو أنه يرغبه في الطاعة، ويحذره عن المعصية، ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب لأبلغ وجوه، وقوله: ﴿ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى﴾ يدل على أنه تعالى حمله أنواعًا كثيرة من الرسالة. وهي أقسام التكاليف من الأوامر والنواهي، وشرح مقادير الثواب والعقاب في الآخرة، ومقادير الحدود والزواجر في الدنيا، وقوله: ﴿ وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾ قال الفراء: لا تكاد العرب تقول: نصحتك، إنما تقول: نصحت لك، ويجوز أيضًا نصحتك. قال النابغة:

نَصَحتُ بَني عَوفٍ فَلَم يَتَقَبَّلوا رسُولي وَلَم تَنجَح لَدَيهِم رَسائِلي[(١)]

وحقيقة النصح الإرسال إلى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه، والمعنى: أني أبلغ إليكم تكاليف الله، ثم أرشدكم إلى الأصوب الأصلح، وأدعوكم إلى ما دعاني، وأحب إليكم ما أحبه لنفسي.

ثم قال: ﴿ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وفيه وجوه:

الأول: وأعلم أنكم إن عصيتم أمره عاقبكم بالطوفان.

الثاني: وأعلم أنه يعاقبكم في الآخرة عقابًا شديدًا خارجًا عما تتصوره عقولكم.

الثالث: يجوز أن يكون المراد: وأعلم من توحيد الله وصفات جلاله ما لا تعلمون ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام: حمل القوم على أن يرجعوا إليه في طلب تلك العلوم.

---

(١) تقدمت ترجمة النابغة.

قوله تعالى: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٦٣﴾ فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ ﴿٦٤﴾﴾

اعلم أن قوله: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا﴾ يدل على أن مراد القوم من قولهم لنوح عليه السلام: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[الأعراف: ٦٠] هو أنهم نسبوه في ادعاء النبوة إلى الضلال، وذلك من وجوه: أحدها: أنهم استبعدوا أن يكون لله رسول إلى خلقه، لأجل أنهم اعتقدوا أن المقصود من الإرسال هو التكليف. والتكليف لا منفعة فيه للمعبود لكونه متعاليًا عن النفع والضرر، ولا منفعة فيه للعابد، لأنه في الحال يوجب المضرة العظيمة، وكل ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب، فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف، فيكون التكليف عبثًا، والله متعال عن العبث، وإذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة. وثانيها: أنهم وإن جوزوا التكليف إلا أنهم قالوا: ما عُلِمَ حسنه بالعقل فعلناه، وما عُلِمَ قبحه تركناه، وما لا نعلم فيه لا حسنه ولا قبحه، فإن كنا مضطرين إليه فعلناه، لعلمنا أنه متعال عن أن يكلف عبده ما لا طاقة له به، وإن لم نكن مضطرين إليه تركناه للحذر عن خطر العقاب، ولما كان رسول العقل كافيًا فلا حاجة إلى بعثة رسول آخر. وثالثها: أن بتقدير: أنه لا بد من الرسول؛ فإن إرسال الملائكة أولى، لأن مهابتهم أشد، وطهاراتهم أكمل، واستغناءهم عن المأكول والمشروب أظهر، وبعدهم عن الكذب والباطل أعظم. ورابعها: أن بتقدير: أن يبعث رسولاً من البشر، فلعل القوم اعتقدوا أن من كان فقيرًا، ولم يكن له تبع ورياسة فإنه لا يليق به منصب الرسالة، ولعلهم اعتقدوا أن الذي ظن نوح عليه السلام أنه من باب الوحي، فهو من جنس الجنون والعته وتخييلات الشيطان، فهذا هو الإشارة إلى مجامع الوجوه التي لأجلها أنكر الكفار رسالة رجل معين، فلهذه الأسباب حكموا على نوح بالضلالة، ثم إن نوحًا عليه السلام أزال تعجبهم وقال: إنه تعالى خالق الخلق فله بحكم الإلهية أن يأمر عبيده ببعض الأشياء وينهاهم عن بعضها، ولا يجوز أن يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة، لأن ذلك ينتهي إلى حد الإلجاء، وهو ينافي التكليف، ولا يجوز أن يكون ذلك الرسول واحدًا من الملائكة لما ذكرناه في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾[الأنعام: ٩] فبقي أن يكون إيصال تلك التكاليف إلى الخلق بواسطة إنسان، وذلك الإنسان إنما يُبَلِّغهم تلك التكاليف لأجل أن ينذرهم ويحذرهم، ومتى أنذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله، ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله، فهذا هو المراد من قوله: ﴿لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الآية.

أما قوله: ﴿أَوَ عَجِبْتُمْ﴾ فالهمزة للإنكار، والواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، كأنه قيل: أكذبتم وعجبتم أن جاءكم؟ أي عجبتم أن جاءكم ذكر. وذكروا في تفسير هذا الذكر وجوهًا. قال الحسن: إنه الوحي الذي جاءهم به. وقال آخرون: المراد بهذا الذكر المعجز، ثم ذلك المعجز يحتمل وجهين: أحدهما: أنه تعالى كان قد أنزل عليه كتابًا، وكان ذلك الكتاب معجزًا، فسماه الله تعالى ذكرًا، كما سمى القرآن بهذا الاسم، وجعله معجزة لمحمد ﷺ. والثاني: أن ذلك المعجز كان شيئًا آخر سوى الكتاب. وقوله: ﴿عَلَىٰ رَجُلٍ﴾ قال الفراء: ﴿عَلَىٰ﴾ ههنا بمعنى مع كما تقول: جاء بالخبر على وجهه ومع وجهه، كلاهما جائز. وقال ابن قتيبة: أي على لسان رجل منكم، كما قال ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران: ١٩٤] أي على لسان رسلك. وقال آخرون: ﴿ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ منزل على رجل، وقوله: ﴿مِّنكُمْ﴾ أي تعرفون نسبه فهو منكم نسبًا، وذلك لأن كونه منهم يزيل التعجب، لأن المرء بمن هو من جنسه أعرف، وبطهارة أحواله أعلم، وبما يقتضي السكون إليه أبصر، ثم بيَّن تعالى ما لأجله يبعث الرسول، فقال: ﴿لِيُنذِرَكُمْ﴾ وما لأجله ينذر، فقال: ﴿وَلِتَتَّقُواْ﴾ وما لأجله يتقون، فقال: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ وهذا الترتيب في غاية الحسن، فإن المقصود من البعثة الإنذار، والمقصود من الإنذار التقوى عن كل ما لا ينبغي، والمقصود من التقوى، الفوز بالرحمة في دار الآخرة. قال الجبائي والكعبي والقاضي: هذه الآية دالة على أنه تعالى أراد من الذين بعث الرسل إليهم، التقوى والفوز بالرحمة، وذلك يبطل قول من يقول: إنه تعالى أراد من بعضهم الكفر والعناد، وخلقهم لأجل العذاب والنار.

وجواب أصحابنا أن نقول: إن لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن لا لمرجح، وإن توقف لزم الجبر، ومتى لزم ذلك وجب القطع، فإنه تعالى أراد الكفر من الكافر، وذلك يبطل مذهبكم. ثم بيَّن تعالى أنهم مع ذلك كذبوه في ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله وأصروا على ذلك التكذيب، ثم إنه تعالى أنجاه في الفلك وأنجى من كان معه من المؤمنين وأغرق الكفار والمكذبين. وبيَّن العلة في ذلك فقال: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا عَمِينَ﴾ [الأعراف: ٦٤] قال ابن عباس: عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد، قال أهل اللغة: يقال رجل عمٌّ في البصيرة وأعمى في البصر ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَنۢبَآءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القصص: ٦٦] وقال: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٠٤] قال زهير:

وَأَعلَمُ عِلمَ اليَومِ وَالأَمسِ قَبلَهُ ... وَلَكِنَّني عَن عِلمِ ما في غَدٍ عَمي[1]

قال صاحب (الكشاف): قرئ (عَامِينَ) والفرق بين العمي والعامي أن العمي يدل على عمى ثابت. والعامي على عمى حادث، ولا شك أن عماهم كان ثابتًا راسخًا، والدليل عليه قوله تعالى في آية أخرى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦].

(١) تقدمت ترجمة زهير.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٦٦﴾ قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى سَفَاهَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٧﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ﴿٦٨﴾ أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ۚ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِى ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً ۖ فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾﴾

اعلم أن هذا هو القصة الثانية، وهي قصة هود مع قومه.

أما قوله: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ﴾

ففيه أبحاث:

البحث الأول: انتصب قوله: ﴿أَخَاهُمْ﴾ بقوله: ﴿أَرْسَلْنَا﴾ في أول الكلام، والتقدير ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ وأرسلنا إلى عاد أخاهم هودًا.

البحث الثاني: اتفقوا على أن هودًا ما كان أخًا لهم في الدين. واختلفوا في أنه هل كان أخًا قرابة قريبة أم لا؟ قال الكلبي: إنه كان واحدًا من تلك القبيلة، وقال آخرون: إنه كان من بني آدم ومن جنسهم لا من جنس الملائكة فكفي هذا القدر في تسمية هذه الأخوة، والمعنى أنا بعثنا إلى عاد واحدًا من جنسهم وهو البشر ليكون إلفهم والأنس بكلامه وأفعاله أكمل. وما بعثنا إليهم شخصا من غير جنسهم مثل ملك أو جني.

البحث الثالث: أخاهم: أي صاحبهم ورسولهم، والعرب تسمي صاحب القوم أخا القوم، ومنه قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا ۖ﴾[الأعراف: ٣٨] أي صاحبتها وشبيهتها. وقال عليه السلام: «**إِنَّ أَخَا صَدَاء قد أَذَّنَ، وَإِنَّمَا يُقِيمُ مَنْ أَذَّنَ**» يريد صاحبهم.

البحث الرابع: قالوا نسب هود هذا: هود بن شالخ، بن أرفخشذ، بن سام، بن نوح. وأما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالأحقاف، قال ابن إسحاق: والأحقاف، الرمل الذي بين عمان إلى حضرموت.

البحث الخامس: اعلم أن ألفاظ هذه القصة موافقة للألفاظ المذكورة في قصة نوح عليه السلام إلا في أشياء: الأول: في قصة نوح عليه السلام: ﴿فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾[الأعراف: ٥٩] وفي قصة هود: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾ والفرق أن نوحًا عليه السلام كان مواظبًا على دعواهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة. وأما هود فما كانت مبالغته إلى هذا الحد فلا جرم جاء (فاء التعقيب) في كلام نوح دون كلام هود. والثاني: أن في قصة نوح ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ

إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩] وقال في هذه القصة: ﴿أَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٢] والفرق بين الصورتين أن قبل نوح عليه السلام لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهي الطوفان العظيم، فلا جرم أخبر نوح عن تلك الواقعة فقال: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ وأما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عند الناس علم بتلك الواقعة قريبًا، فلا جرم اكتفى هود بقوله: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ والمعنى تعرفون أن قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذي اشتهر خبره في الدنيا فكان قوله: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ إشارة إلى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة في الدنيا.

والفرق الثالث: قال تعالى في قصة نوح: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ﴾ [الأعراف: ٦٠] وقال في قصة هود: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦٓ﴾ والفرق أنه كان في أشراف قوم هود من آمن به، منهم مرثد بن سعد، أسلم وكان يكتم إيمانه فأريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في أشراف قوم نوح مؤمن.

والفرق الرابع: أنه تعالى حكى عن قوم نوح أنهم قالوا: ﴿إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ وحكى عن قوم هود أنهم قالوا: ﴿إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ والفرق بين الصورتين أن نوحًا عليه السلام كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان أيضًا مشتغلاً بإعداد السفينة وكان يحتاج إلى أن يتعب نفسه في إعداد السفينة، فعند هذا القوم قالوا: ﴿إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأعراف: ٦٠] ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على ظهور الماء في تلك المفازة، أما هود عليه السلام فما ذكر شيئًا إلا أنه زيف عبادة الأوثان ونسب من اشتغل بعبادتها إلى السفاهة وقلة العقل فلما ذكر هود هذا الكلام في أسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه إلى السفاهة ثم قالوا: ﴿وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم: المراد منه القطع والجزم، وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] وقال الحسن والزجاج: كان تكذيبهم إياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لا متيقنين، وهذا يدل على أن حصول الشك والتجويز في أصول الدين يوجب الكفر.

والفرق الخامس: بين القصتين أن نوحًا عليه السلام قال: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٦٢] وأما هود عليه السلام فقال: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ فنوح عليه السلام قال: ﴿وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾ وهو صيغة الفعل وهود عليه السلام قال: ﴿وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ﴾ وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام قال: ﴿وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهود عليه السلام لم يقل ذلك، ولكنه زاد فيه كونه أمينًا، والفرق بين الصورتين أن الشيخ عبد القاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الإعجاز أن صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة، وأما صيغة اسم الفاعل فإنها دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل.

وإذا ثبت هذا فنقول: إن القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام، ثم إنه في اليوم

الثاني كان يعود إليهم ويدعوهم إلى الله، وقد ذكر الله تعالى عنه ذلك فقال: ﴿رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ [نوح: ٥] فلما كان من عادة نوح عليه السلام العود إلى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل، فقال: ﴿وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾ وأما هود عليه السلام فقوله: ﴿وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ﴾ يدل على كونه مثبتًا في تلك النصيحة مستقرًّا فيها. أما ليس فيها إعلام بأنه سيعود إلى ذكرها حالاً فحالاً ويومًا فيومًا، وأما الفرق الآخر في هذه الآية وهو أن نوحًا عليه السلام قال: ﴿وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهودًا وصف نفسه بكونه أمينًا. فالفرق أن نوحًا عليه السلام كان أعلى شأنًا وأعظم منصبًا في النبوة من هود، فلم يبعد أن يقال: إن نوحًا كان يعلم من أسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل إليه هود، فلهذا السبب أمسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة، واقتصر على أن وصف نفسه بكونه أمينًا: ومقصود منه أمور: أحدها: الرد عليهم في قولهم: ﴿وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ وثانيها: أن مدار أمر الرسالة والتبليغ عن الله على الأمانة فوصف نفسه بكونه أمينًا تقريرًا للرسالة والنبوة. وثالثها: كأنه قال لهم: كنت قبل هذه الدعوى أمينًا فيكم، ما وجدتم مني غدرًا ولا مكرًا ولا كَذِبًا، واعترفتم لي بكوني أمينًا فكيف تنسبتموني الآن إلى الكذب؟

واعلم أن الأمين هو الثقة، وهو فعيل من أمن يأمن أمنًا فهو آمن وأمين بمعنى واحد.

واعلم أن القوم لما قالوا له: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ﴾ فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والإغضاء ولم يزد على قوله: ﴿لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ﴾ وذلك يدل على أن ترك الانتقام أولى كما قال: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [الفرقان: ٧٢].

أما قوله: ﴿وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فهو مدح للنفس بأعظم صفات المدح. وإنما فعل ذلك لأنه كان يجب عليه إعلام القوم بذلك، وذلك يدل على أن مدح الإنسان نفسه إذا كان في موضع الضرورة جائز.

والفرق السادس: بين القصتين أن نوحًا عليه السلام قال: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٦٣] وفي قصة هود أعاد هذا الكلام بعينه إلا أنه حذف منه قوله: ﴿وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ والسبب فيه أنه لما ظهر في القصة الأولى أن فائدة الإنذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن إلى إعادته في هذه القصة حاجة، وأما بعد هذه الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكاية عن هود عليه السلام: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف: ٦٩]. واعلم أن الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في مواضع، والمقصود منه أن تذكُّر النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة، وقد ذكر هود عليه السلام ههنا نوعين من الأنعام: الأول: أنه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح، وذلك بأن أورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح. والثاني: قوله: ﴿وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً﴾.

وفيه مباحث:

البحث الأول: ﴿الْخَلْقِ﴾ في اللغة عبارة عن التقدير، فهذا اللفظ إنما ينطلق على الشيء الذي له مقدار وجثة وحجمية، فكان المراد حصول الزيادة في أجسامهم، ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة في القوة، وذلك لأن القُوَى والقدر متفاوتة، فبعضها أعظم وبعضها أضعف.

إذا عرفت هذا فنقول: لفظ الآية يدل على حصول الزيادة واعتداد تلك الزيادة، فليس في اللفظ ألبتة ما يدل عليه إلا أن العقل يدل على أن تلك الزيادة يجب أن تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد، وإلا لم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الإنعام فائدة. قال الكلبي: كان أطولهم مائة ذراع وأقصرهم ستين ذراعًا، وقال آخرون: تلك الزيادة هي مقدار ما تبلغه يدا إنسان إذا رفعهما، ففضلوا على أهل زمانهم بهذا القدر، وقال قوم: يحتمل أن يكون المراد من قوله: ﴿وَزَادَكُمْ فِي ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً﴾ كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلادة، وكون بعضهم محبًّا للباقين ناصرًا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم، فإنه تعالى لما خصهم بهذه الأنواع من الفضائل والمناقب فقد قرر لهم حصولها، فصح أن يقال: ﴿وَزَادَكُمْ فِي ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً﴾ ولما ذكر هود هذين النوعين من النعمة قال: ﴿فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ﴾ وفيه بحثان:

البحث الأول: لا بد في الآية من إضمار، والتقدير: واذكروا آلاء الله واعملوا عملاً يليق بتلك الإنعامات لعلكم تفلحون. وإنما أضمرنا العمل لأن الصلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد له من العمل، واستدل الطاعنون في وجوب الأعمال الظاهرة بهذه الآية وقالوا: إنه تعالى رتب حصول الصلاح على مجرد التذكر، فوجب أن يكون مجرد التذكر كافيًا في حصول الصلاح. وجوابه ما تقدم من أن سائر الآيات ناطقة بأنه لا بد من العمل، والله أعلم.

البحث الثاني: قال ابن عباس: (آلاء الله) أي نعم الله عليكم. قال الواحدي: واحد الآلاء أَلَى وإِلْيٌ وإِلًى. قال الأعشى:

أَبـيـضُ لا يَـرهَـبُ الـهُـزالَ وَلا يَـقـطَـعُ رِحـمًـا وَلا يَـخـونُ إِلا[(١)]

قال نظير الآلاء الآناء، واحدها: أَنًا وإِنْيٌ وإِنًي، وزاد صاحب (الكشاف) في الأمثلة فقال: ضلع وأضلاع، وعنب وأعناب.

قوله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٧٠﴾ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا

(١) تقدمت ترجمة الأعشى.

﴿مِن سُلْطَانٍ فَانتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ ﴿٧١﴾ فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٧٢﴾﴾

اعلم أن هودًا عليه السلام دعا قومه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالدليل القاطع، وذلك لأنه بيّن أن نعم الله عليهم كثيرة عظيمة، وصريح العقل يدل على أنه ليس للأصنام شيء من النعم على الخلق لأنها جمادات، والجماد لا قدرة له على شيء أصلاً، وظاهر أن العبادة نهاية التعظيم. ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام وذلك يدل على أنه يجب عليهم أن يعبدوا الله، وأن لا يعبدوا شيئًا من الأصنام، ومقصود الله تعالى من ذكر أقسام إنعامه على العبيد، هذه الحجة التي ذكرها ثم إن هودًا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة التي ذكرها إلا التمسك بطريقة التقليد. فقالوا: ﴿أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ ثم قالوا: ﴿فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا﴾ وذلك لأنه عليه السلام قال: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ٦٥]فقوله: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا: ﴿فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا﴾ وإنما قالوا ذلك لأنهم كانوا يعتقدون كونه كاذبًا بدليل أنهم قالوا له: ﴿وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [الأعراف: ٦٦]فلما اعتقدوا كونه كاذبًا قالوا له: ﴿فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا﴾ والغرض أنه إذا لم يأتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذبًا، وإنما قالوا ذلك لأنهم ظنوا أن الوعد لا يجوز أن يتأخر، فلا جرم استعجلوه على هذا الحد.

ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام أنه قال عند هذا الكلام: ﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: هذا الذي أخبر الله عنه بأنه وقع لا يجوز أن يكون هو العذاب، لأن العذاب ما كان حاصلاً في ذلك الوقت وقد اختلفوا فيه قال القاضي: تفسير هذه الآية على قولنا ظاهر، إلا أنا نقول: معناه أنه تعالى أحدث إرادة في ذلك الوقت، لأن بعد كفرهم وتكذيبهم حدثت هذه الإرادة. واعلم أن هذا القول عندنا باطل، بل عندنا في الآية وجوه من التأويلات: أحدها: أنه تعالى أخبره في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم، فلما حدث الإعلام في ذلك الوقت، لا جرم قال هود في ذلك الوقت: ﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾ وثانيها: أنه جعل التوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع. ونظيره قولك لمن طلب منك شيئًا، قد كان ذلك بمعنى أنه سيكون، ونظيره قوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ﴾ [النحل: ١]بمعنى: سيأتي أمر الله. وثالثها: أنا نحمل قوله: ﴿وَقَعَ﴾ على معنى وَجَد وحصل، والمعنى: إرادة إيقاع العذاب عليكم حصلت من الأزل إلى الأبد، لأن قولنا: حصل لا إشعار له بالحدوث بعد ما لم يكن.

المسألة الثانية: الرجس لا يمكن أن يكون المراد منه العذاب لأن المراد من الغضب

العذاب، فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير، وأيضًا الرجس ضد التزكية والتطهير. قال تعالى: ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣] وقال في صفة أهل البيت: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] والمراد التطهر من العقائد الباطلة والأفعال المذمومة، وإذا كان كذلك، وجب أن يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والأفعال المذمومة.

إذا ثبت هذا فقوله: ﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ﴾ يدل على أنه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة، وذلك يدل على أن الخير والشر من الله تعالى، قال القفال: يجوز أن يكون الرجس هو الازدياد في الكفر بالرين على القلوب كقوله تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥] أي قد وقع عليكم من الله رين على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخذلان لإلفكم الكفر وتماديكم في الغي.

واعلم أنا قد دللنا على أن هذه الآية تدل على أن كفرهم من الله، فهذا الذي قاله القفال إن كان المراد منه ذلك. فقد جاء بالوفاق. إلا أنه شديد النفرة عن هذا المذهب وأكثر تأويل الآيات الدالة على هذا المذهب تدل على أنه لا يقول بهذا القول وإن كان المراد منه الجواب عما شرحناه، فهو ضعيف لأنه ليس فيه ما يوجب رفع الدليل الذي ذكرناه، والله أعلم.

وحاصل الكلام في الآية: أن القوم لما أصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفرًا، وهو المراد من قوله: ﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ﴾ ثم خصهم بمزيد الغضب، وهو قوله: ﴿وَغَضَبٌ﴾.

ثم قال: ﴿أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ والمراد منه: الاستفهام على سبيل الإنكار، وذلك لأنهم كانوا يسمون الأصنام بالآلهة، مع أن معنى الإلهية فيها معدوم، وسموا واحدًا منها بالعزى مشتقًّا من العز، والله ما أعطاه عزًّا أصلاً، وسموا آخر منها باللات، وليس له من الإلهية شيء. وقوله: ﴿مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ عبارة عن خلو مذاهبهم عن الحجة والبينة، ثم إنه عليه السلام ذكر لهم وعيدًا مجددًا فقال: ﴿فَانتَظِرُوا﴾ ما يحصل لكم من عبادة هذه الأصنام ﴿إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ﴾، ثم إنه تعالى أخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا﴾ إذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب إيمانهم، وقطعنا دابر الذين كذبوا بالآيات التي جعلناها معجزة لهود، والمراد أنه تعالى أنزل عليهم عذاب الاستئصال الذي هو الريح، وقد بيَّن الله كيفيته في غير هذا الموضع، وقطع الدابر: هو الاستئصال، فدل بهذا اللفظ أنه تعالى ما أبقى منهم أحدًا، ودابر الشيء آخره.

فإن قيل: لما أخبر عنهم بأنهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع بأنهم ما كانوا مؤمنين، فما الفائدة في قوله بعد ذلك: ﴿وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾.

قلنا: معناه أنهم مكذبون، وعلم الله منهم أنهم لو بقوا لم يؤمنوا أيضًا، ولو علم تعالى أنهم سيؤمنون لأبقاهم.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ ۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾﴾

اعلم أن هذا هو القصة الثالثة، وهو قصة صالح.

أما قوله: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ﴾ فالمعنى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾[الأعراف: ٥٩] ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾[الأعراف: ٦٥] ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾[هود: ٦١].

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال أبو عمرو بن العلاء: سميت ثمودًا لقلة مائها من الثمد، وهو الماء القليل، وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام وإلى وادي القرى، وقيل سميت ثمود لأنه اسم أبيهم الأكبر وهو ثمود بن عاد بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام.

المسألة الثانية: قرئ (وإلى ثمودَ) بمنع الصَّرْف بتأويل القبيلة (وإلى ثمودٍ) بالصرف بتأويل الحي أو باعتبار الأصل لأنه اسم أبيهم الأكبر، وقد ورد القرآن بهما صريحًا. قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ ثَمُودَا كَفَرُوا رَبَّهُمْ ۗ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾[هود: ٦٨].

واعلم أنه تعالى حكى عنه أنه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الأنبياء.

ثم قال: ﴿قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة، وهي تدل على أن كل من كان قبله من الأنبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة، لأن التقليد وحده لو كان كافيًا لكانت تلك البينة ههنا لغوًا، ثم بيَّن أن تلك البينة هي الناقة فقال: ﴿هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا أنه تعالى لما أهلك عادًا قام ثمود مقامهم، وطال عمرهم وكثر تنعمهم، ثم عصوا الله، وعبدوا الأصنام، فبعث الله إليهم صالحًا وكان منهم، فطالبوه بالمعجزة. فقال: ما تريدون. فقالوا: تخرج معنا في عيدنا، ونخرج أصنامنا وتسأل إلهك ونسأل أصنامنا، فإذا ظهر أثر دعائك اتبعناك، وإن ظهر أثر دعائنا اتبعتنا، فخرج معهم فسألوه أن

يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة، فأخذ مواثيقهم أنه إن فعل ذلك آمنوا فقبلوا، فصلى ركعتين ودعا الله فتمخضت تلك الصخرة كما تتمخض الحامل، ثم انفرجت وخرجت الناقة من وسطها، وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلاً فجعلوا ذلك الماء بالكلية شِرْبًا لها في يوم، وفي اليوم الثاني شِرْبًا لكل القوم، قال السدي: وكانت الناقة في اليوم التي تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فتعلوهما ثم تأتي فتشرب فتحلب ما يكفي الكل، وكأنها كانت تصب اللبن صبًّا، وفي اليوم الذي يشربون الماء فيه لا تأتيهم وكان معها فصيل لها. فقال لهم صالح: يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يديه، فذبح تسعة نفر منهم أبناءهم، ثم ولد العاشر فأبى أن يذبحه أبوه، فنبت نباتًا سريعًا، ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب، فأرادوا ماء يمزجونه به، وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء، واشتد ذلك عليهم، فقال الغلام: هل لكم في أن أعقر هذه الناقة؟ فشد عليها، فلما بصرت به شدت عليه، فهرب منها إلى خلف صخرة فأحاشوها عليه، فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت. فذلك قوله: ﴿فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ﴾ [القمر: ٢٩] وأظهروا حينئذ كفرهم وعتوا من أمر ربهم، فقال لهم صالح: إن آية العذاب أن تصبحوا غدًا حُمرًا، واليوم الثاني صُفْرًا، واليوم الثالث سُودًا، فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف العلماء في وجه كون الناقة آية فقال بعضهم: إنها كانت آية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة. قال القاضي: هذا إن صح فهو معجز من جهات: أحدها: خروجها من الجبل، والثانية: كونها لا من ذكر وأنثى، والثالثة: كمال خلقها من غير تدريج.

والقول الثاني: أنها إنما كانت آية لأجل أن لها شِرْب يوم، ولجميع ثمود شِرْب يوم، واستيفاء ناقة شِرْب أمة من الأمم عجيب، وكانت مع ذلك تأتي بما يليق بذلك الماء من الكلأ والحشيش.

والقول الثاني: أن وجه الإعجاز فيها أنهم كانوا في يوم شربها يحلبون منها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم. وقال الحسن: بالعكس من ذلك، فقال: إنها لم تحلب قطرة لبن قط، وهذا الكلام مناف لما تقدم.

والقول الرابع: أن وجه الإعجاز فيها أن يوم مجيئها إلى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء، وفي يوم امتناعها كانت الحيوانات تأتي.

واعلم أن القرآن قد دل على أن فيها آية، فأما ذكر أنها كانت آية من أي الوجوه فهو غير مذكور والعلم حاصل بأنها كانت معجزة من وجه ما لا محالة والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً﴾ فقوله: ﴿ءَايَةً﴾ نصب على الحال أي أشير إليها في حال كونها آية، ولفظة (هذه) تتضمن معنى الإشارة، و (آية) في معنى دالة. فلهذا جاز أن تكون حالاً.

فإن قيل: تلك الناقة كانت آية لكل أحد، فلماذا خص أولئك الأقوام بها؟ فقال: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗۖ﴾.

قلنا: فيه وجوه: أحدها: أنهم عاينوها وغيرهم أخبروا عنها، وليس الخبر كالمعاينة. وثانيها: لعله يثبت سائر المعجزات، إلا أن القوم التمسوا منه هذه المعجزة نفسها على سبيل الاقتراح، فأظهرها الله تعالى لهم، فلهذا المعنى حسن هذا التخصيص.

فإن قيل: ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بأنها ناقة الله؟

قلنا: فيه وجوه: قيل أضافها إلى الله تشريفًا وتخصيصًا كقوله: بيت الله، وقيل: لأنه خلقها بلا واسطة، وقيل: لأنها لا مالك لها غير الله. وقيل: لأنها حجة الله على القوم.

ثم قال: ﴿فَذَرُوهَا تَأۡكُلۡ فِيٓ أَرۡضِ ٱللَّهِۖ﴾ أي الأرض أرض الله، والناقة ناقة الله، فذروها تأكل في أرض ربها، فليست الأرض لكم ولا ما فيها من النبات من إنباتكم، ولا تمسوها بسوء ولا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوا منها شيئًا من أنواع الأذى عن النبي ﷺ أنه قال: «**يا علي أشقَى الأوَّلِينَ عَاقِرُ نَاقَةِ صالحٍ، وأشقَى الآخَرِينَ قَاتِلُكَ**»(١).

ثم قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ عَادٖ﴾ قيل إنه تعالى لما أهلك عادًا عمَّر ثمود بلادها، وخلفوهم في الأرض وكثروا وعمروا أعمارًا طوالاً.

ثم قال: ﴿وَبَوَّأَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ أنزلكم، والمبوأ: المنزل من الأرض، أي في أرض الحجر بين الحجاز والشام.

ثم قال: ﴿تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورٗا﴾ أي تبوؤن القصور من سهولة الأرض، فإن القصور إنما تبنى من الطين واللبن والآجر، وهذه الأشياء إنما تتخذ من سهولة الأرض ﴿وَتَنۡحِتُونَ ٱلۡجِبَالَ بُيُوتٗاۖ﴾ يريد تنحتون بيوتًا من الجبال تسقفونها.

فإن قالوا: علام انتصب بيوتًا؟

قلنا: على الحال كما يقال: خط هذا الثوب قميصًا وأبر هذه القصبة قلمًا، وهي من الحال المقدرة، لأن الجبل لا يكون بيتًا في حال النحت، ولا الثوب والقصبة قميصًا، وقلما في حال الخياطة والبري. وقيل: كانوا يسكنون السهول في الصيف والجبال في الشتاء، وهذا يدل على أنهم كانوا متنعمين مترفهين.

ثم قال: ﴿فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ﴾ يعني قد ذكرت لكم بعض أقسام ما آتاكم الله من النعم، وذكر الكل طويل فاذكروا أنتم بعقولكم ما فيها ﴿وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ﴾ قيل المراد منه: النهي عن عقر الناقة، والأولى أن يحمل على ظاهره وهو المنع عن كل أنواع الفساد.

---

(١) والبزار في (مسنده) (٤/ ٢٥٤)، حديث رقم (١٤٢٤) من طريق موسى بن عبيدة عن عبد الله بن عبيدة عن عمار... به.

قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا بِٱلَّذِىٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٧٦﴾ فَعَقَرُوا۟ ٱلنَّاقَةَ وَعَتَوْا۟ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا۟ يَٰصَٰلِحُ ٱئْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧٧﴾ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴿٧٨﴾ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٧٩﴾﴾

اعلم أنا ذكرنا أن الملأ عبارة عن القوم الذين تمتلئ القلوب من هيبتهم، ومعنى الآية قال الملأ وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا، يريد المساكين الذين آمنوا به، وقوله: ﴿لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ بدل من قوله: ﴿لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟﴾ لأنهم المؤمنون. واعلم أنه وصف أولئك الكفار بكونهم مستكبرين، ووصف أولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين، وكونهم مستكبرين فعل استوجبوا به الذم، وكون المؤمنين مستضعفين معناه: أن غيرهم يستضعفهم ويستحقرهم، وهذا ليس فعلاً صادرًا عنهم بل عن غيرهم، فهو لا يكون صفة ذم في حقهم، بل الذم عائد إلى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم. ثم حكى تعالى أن هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح فقال المستضعفون نحن موقنون مصدقون بما جاء به صالح. وقال المستكبرون: بل نحن كافرون بما جاء به صالح، وهذه الآية من أعظم ما يحتج به في بيان أن الفقر خير من الغنى، وذلك لأن الاستكبار إنما يتولد من كثرة المال والجاه، والاستضعاف إنما يحصل من قلتهما، فبيَّن تعالى أن كثرة المال والجاه حملهم على التمرد، والإباء، والإنكار، والكفر وقلة المال والجاه حملهم على الإيمان، والتصديق والانقياد، وذلك يدل على أن الفقير خير من الغني.

ثم قال تعالى: ﴿فَعَقَرُوا۟ ٱلنَّاقَةَ﴾ قال الأزهري: العقر عند العرب، كشف عرقوب البعير، ولما كان العقر سببا للنحر أطلق العقر على النحر إطلاقًا لاسم السبب على المسبب. واعلم أنه أسند العقر إلى جميعهم، لأنه كان برضاهم مع أنه ما باشره إلا بعضهم، وقد يقال للقبيلة العظيمة: أنتم فعلتم كذا مع أنه ما فعله إلا واحد منهم.

ثم قال: ﴿وَعَتَوْا۟ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ﴾ يقال: عتا يعتو عتوًا، إذا استكبر. ومنه يقال: جبار عَاتٍ قال مجاهد: العتو: الغلو في الباطل وفي قوله: ﴿عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ﴾ وجهان: الأول: معناه استكبروا عن امتثال أمر ربهم وذلك الأمر هو الذي أوصله الله إليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله: ﴿فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٣] الثاني: أن يكون المعنى وصدر عتوهم عن أمر ربهم، فكان أمر ربهم بتركها صار سببًا في إقدامهم على ذلك العتو، كما يقال: الممنوع متبوع

﴿وَقَالُوا يَٰصَٰلِحُ ٱئْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ وإنما قالوا ذلك، لأنهم كانوا مكذبين له في كل ما أخبر عنه من الوعد والوعيد.

ثم قال تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ﴾ قال الفراء والزجاج: هي الزلزلة الشديدة. قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ وَكَانَتِ ٱلْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا﴾ [المزمل: ١٤] قال الليث: يقال: رجف الشيء يرجف رجفا ورجفانا، كرجفان البعير تحت الرحل، وكما يرجف الشجر إذا أرجفته الريح.

ثم قال: ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ﴾ يعني في بلدهم ولذلك وحّد الدار، كما يقال: دار الحرب ومررت بدار البزازين، وجمع في آية أخرى فقال: ﴿فِي دِيَٰرِهِمْ﴾ [هود: ٩٤] لأنه أراد بالدار ما لكل واحد منهم من منزله الخاص به. وقوله: ﴿جَٰثِمِينَ﴾ قال أبو عبيدة: الجثوم للناس والطير، بمنزلة البروك للإبل، فجثوم الطير هو وقوعه لاطئًا بالأرض في حال سكونه بالليل، والمعنى: أنهم أصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون موتى، يقال: الناس جثم أي قعود لا حراك بهم ولا يحسون بشيء، ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها، وهي البهيمة التي تربط لترمى، فثبت أن الجثوم عبارة عن السكون والخمود، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب، وقيل بل سقطوا على وجوههم، وقيل: وصلت الصاعقة إليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد. وقيل: بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض، والكل متقارب. وههنا سؤالات:

السؤال الأول: أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿يَٰصَٰلِحُ ٱئْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ قال تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ﴾ والفاء للتعقيب وهذا يدل على أن الرجفة أخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الأمر كذلك، لأنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾ [هود: ٦٥].

والجواب: أن الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال فيه: إنه حصل عقيبه فزال السؤال.

السؤال الثاني: طعن قوم من الملحدين في هذه الآيات بأن ألفاظ القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة، وهي الرجفة والطاغية والصيحة، وزعموا أن ذلك يوجب التناقض.

والجواب: قال أبو مسلم: الطاغية اسم لكل ما تجاوز حده سواء كان حيوانًا أو غير حيوان وألحق الهاء به للمبالغة، فالمسلمون يسمون الملك العاتي بالطاغية والطاغوت. وقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۞ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦-٧] ويقال: طغى طغيانًا وهو طاغ وطاغية. وقال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَىٰهَآ﴾ [الشمس: ١١] وقال في غير الحيوان: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ﴾ [الحاقة: ١١] أي غلب وتجاوز عن الحد، وأما الرجفة، فهي الزلزلة في الأرض، وهي حركة خارجة عن المعتاد، فلم يبعد إطلاق اسم الطاغية عليها، وأما الصيحة، فالغالب أن الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة وأما الصاعقة، فالغالب أنها الزلزلة وكذلك الزجرة قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ

﴿زَجۡرَةٞ وَٰحِدَةٞ ۝١٣ فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ﴾ [النازعات: ١٣، ١٤]فبطل ما قاله الطاعن.

السؤال الثالث: أن القوم قد شاهدوا خروج الناقة عن الصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الإلجاء، وأيضًا شاهدوا أن الماء الذي كان شِرْبًا لكل أولئك الأقوام في أحد اليومين، كان شِربًا لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني، وذلك أيضًا معجزة قاهرة، ثم إن القوم لما نحروها، وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد إن نحروها، فلما شاهدوا بعد إقدامهم على نحرها آثار العذاب، وهو ما يروى أنهم احمروا في اليوم الأول، ثم اصفروا في اليوم الثاني، ثم اسودوا في اليوم الثالث، فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة في أول الأمر، ثم شاهدوا نزول العذاب الشديد في آخر الأمر، هل يحتمل أن يبقى العاقل مع هذه الأحوال مصرًّا على كفره غير تائب منه؟

والجواب الأول أن يقال: إنهم قبل أن شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحًا في نزول العذاب، فلما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف، وخرجوا عن أن تكون توبتهم مقبولة.

ثم قال تعالى: ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنۡهُمۡ﴾ وفيه قولان: الأول: أنه تولى عنهم بعد أن ماتوا، والدليل عليه أنه تعالى قال: ﴿فَأَصۡبَحُواْ فِي دَارِهِمۡ جَٰثِمِينَ ۝٧٨ فَتَوَلَّىٰ عَنۡهُمۡ﴾ والفاء تدل على التعقيب، فدل على أنه حصل هذا التولي بعد جثومهم، والثاني: أنه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم، بدليل: أنه خاطب القوم. وقال: ﴿يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحۡتُ لَكُمۡ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ وذلك يدل على كونهم أحياء من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه قال لهم: ﴿يَٰقَوۡمِ﴾ والأموات لا يوصفون بالقوم، لأن اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام، وذلك في حق الميت مفقود. والثاني: أن هذه الكلمات خطاب مع أولئك وخطاب الميت لا يجوز. والثالث: أنه قال: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ فيجب أن يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم، ويمكن أن يجاب عنه فنقول: قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه، فلم يقبل تلك النصيحة حتى ألقى نفسه في الهلاك، يا أخي منذ كم نصحتك، فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع، فكذا ههنا، والفائدة في ذكر هذا الكلام إما لأن يسمعه بعض الأحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة. وإما لأجل أنه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة. فإذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك القضية عن قلبه. وقيل: يخف عليه أثر تلك المصيبة، وذكروا جوابًا آخر، وهو: أن صالحًا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين، كما أن نبينا عليه الصلاة والسلام خاطب قتلى بدر. فقيل: تتكلم مع هؤلاء الجيف فقال: «**مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعَ مِنهُم، ولكِنْ لا يَقْدِرُونَ على الجوابِ**»[1].

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري في (صحيحه) (١/ ٤٦٢)، حديث رقم (١٣٠٤) من طريق نافع عن ابن عمر... به.

قوله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾

اعلم أن هذا هو القصة الرابعة. قال النحويون: إنما صرِّف لوط ونوح لخفته، فإنه مركب من ثلاثة أحرف، وهو ساكن الوسط ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ﴾ أتفعلون السيئة المتمادية في القبح؟ وفي قوله: ﴿مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وفيه بحثان:

البحث الأول: قال صاحب (الكشاف): ﴿مِن﴾ الأولى زائدة لتوكيد النفي، وإفادة معنى الاستغراق، والثانية للتبعيض. فإن قيل: كيف يجوز أن يقال: ﴿مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ مع أن الشهوة داعية إلى ذلك العمل أبدًا؟

والجواب: أنا نرى كثيرًا من الناس يستقذر ذلك العمل، فإذا جاز في الكثير منهم استقذاره لم يبعد أيضًا انقضاء كثير من الأعصار بحيث لا يقدم أحد من أهل تلك الأعصار عليه، وفيه وجه آخر، وهو أن يقال: لعلهم بكليتهم أقبلوا على ذلك العمل، والإقبال بالكلية على ذلك العمل مما لم يوجد في الأعصار السابقة. قال الحسن: كانوا ينكحون الرجال في أدبارهم، وكانوا لا ينكحون إلا الغرباء. وقال عطاء عن ابن عباس: استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض.

البحث الثاني: قوله: ﴿مَا سَبَقَكُم﴾ يجوز أن يكون مستأنفًا في التوبيخ لهم، ويجوز أن يكون صفة الفاحشة، كقوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾ [يس: ٣٧] وقال الشاعر:

ولقد أمرُّ على اللئيم يسبُّني

ثم قال: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وحفص عن عاصم (إنكم) بكسر الألف ومذهب نافع أن يكتفي بالاستفهام بالأولى من الثاني في كل القرآن. وقرأ ابن كثير (أئنكم) بهمزة غير ممدودة وبيِّن الثانية، وقرأ أبو عمرو بهمزة ممدودة بالتخفيف، وبين الثانية. والباقون بهمزتين على الأصل. قال الواحدي: من استفهم كان هذا استفهامًا معناه الإنكار لقوله: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ﴾ [الأعراف: ٨٠] وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة لا تحتاج في تمامها إلى شيء.

المسألة الثانية: قوله: (شهوة) مصدر. قال أبو زيد: شهى يشهي شهوة وانتصابها على المصدر، لأن قوله: ﴿لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ﴾ معناه أتشتهون شهوة؟ وإن شئت قلت إنها مصدر وقع موقع الحال.

المسألة الثالثة: في بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل.

اعلم أن قبح هذا العمل كالأمر المقرر في الطباع، فلا حاجة فيه إلى تعديد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة: أولها: أن أكثر الناس يحترزون عن حصول الولد، لأن حصوله يحمل الإنسان على طلب المال وإتعاب النفس في الكسب، إلا أنه تعالى جعل الوقاع سببًا لحصول اللذة العظيمة، حتى إن الإنسان بطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع، وحينئذ يحصل الولد شاء أم أبى، وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع، فوضع اللذة في الوقاع، كشبه الإنسان الذي وضع الفخ لبعض الحيوانات، فإنه لا بد وأن يضع في ذلك الفخ شيئًا يشتهيه ذلك الحيوان حتى يصير سببًا لوقوعه في ذلك الفخ، فوضع اللذة في الوقاع يشبه وضع الشيء الذي يشتهيه الحيوان في الفخ، والمقصود منه إبقاء النوع الإنساني الذي هو أشرف الأنواع.

إذا ثبت هذا فنقول: لو تمكن الإنسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا تفضي إلى الولد، لم تحصل الحكمة المطلوبة، ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل، وذلك على خلاف حكم الله، فوجب الحكم بتحريمه قطعًا، حتى تحصل تلك اللذة بالطريق المفضي إلى الولد.

والوجه الثاني: وهو أن الذكورة مظنة الفعل، والأنوثة مظنة الانفعال، فإذا صار الذكر منفعلاً، والأنثى فاعلاً، كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة، وعلى عكس الحكمة الإلهية.

والوجه الثالث: الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة، وإذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة، فليكن قضاء الشهوة من المرأة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة، وهو حصول الولد وإبقاء النوع الإنساني الذي هو أشرف الأنواع فأما قضاء الشهوة من الذكر فإنه لا يفيد إلا مجرد قضاء الشهوة، فكان ذلك تشبهًا بالبهائم، وخروجًا عن الغريزة الإنسانية، فكان في غاية القبح.

والوجه الرابع: هب أن الفاعل يلتذ بذلك العمل، إلا أنه يبقى في إيجاب العار العظيم، والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول ذلك العيب عنه أبد الدهر، والعاقل لا يرضى لأجل لذة خسيسة منقضية في الحال، إيجاب العيب الدائم الباقي بالغير.

والوجه الخامس: أنه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول، وربما يؤدي ذلك إلى إقدام المفعول على قتل الفاعل لأجل أنه ينفر طبعه عند رؤيته، أو على إيجاب إنكائه بكل طريق يقدر عليه. أما حصول هذا العمل بين الرجل والمرأة، فإنه يوجب استحكام الألفة والمودة وحصول المصالح الكبيرة، كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١].

والوجه السادس: أنه تعالى أودع في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فإذا واقع الرجل المرأة قوي الجذب، فلم يبق شيء من المني في المجاري إلا وينفصل. أما إذا واقع الرجل فلم يحصل في ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمني، وحينئذ لا يكمل الجذب، فيبقى شيء من أجزاء المني في تلك المجاري، ولا ينفصل، ويعفن ويفسد ويتولد منه الأورام الشديدة والأسقام

العظيمة وهذه فائدة لا يمكن معرفتها إلا بالقوانين الطبية، فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل ورأيت بعض من كان ضعيفًا في الدين يقول: إنه تعالى قال: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦] وذلك يقتضي حل وطء المملوك مطلقًا سواء كان ذكرًا أو أنثى قال: ولا يمكن أن يقال: إنا نخصص هذا العموم بقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٥] وقوله: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٠] قال: لأن هاتين الآيتين كل واحد منهما أعم من الأخرى من وجه، وأخص من وجه، وذلك لأن المملوك قد يكون ذكرًا، وقد يكون أنثى، وأيضًا الذكر قد يكون مملوكًا، وقد لا يكون مملوكًا، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تخصيص إحداهما بالأخرى أولى من العكس، والترجيح من هذا الجانب، لأن قوله: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ شرع محمد، وقصة لوط، شرع سائر الأنبياء، وشرع محمد عليه الصلاة والسلام أولى من شرع من تقدمه من الأنبياء، وأيضًا الأصل في المنافع والملاذ الحل، وأيضًا الملك مطلق للتصرف. فقل له الاستدلال إنما يقبل في موضع الاحتمال، وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد حرمة هذا العمل، والمبالغة في المنع منه، والاستدلال إذا وقع في مقابلة النقل المتواتر، كان باطلاً.

ثم قال تعالى حكاية عن لوط أنه قال لهم: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ والمعنى كأنه قال لهم: أنتم مسرفون في كل الأعمال، فلا يبعد منكم أيضًا إقدامكم على هذا الإسراف.

ثم قال: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ۝٨٢﴾

والمراد منه أخرجوا لوطًا وأتباعه، لأنه تعالى في غير هذه السورة قال: ﴿أَخْرِجُوٓاْ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [النمل: ٥٦] ولأن الظاهر أنهم إنما سعوا في إخراج من نهاهم عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه، وذلك الناهي ليس إلا لوطًا وقومه، وفي قوله: ﴿يَتَطَهَّرُونَ﴾ وجوه: الأول: أن ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة، فمن تركه فقد تطهر. والثاني: أن البعد عن الإثم يسمى طهارة فقوله: ﴿يَتَطَهَّرُونَ﴾ أي يتباعدون عن المعاصي والآثام. الثالث: أنهم إنما قالوا: ﴿أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ على سبيل السخرية بهم وتطهرهم من الفواحش، كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء إذا وعظهم: أبعدوا عنا هذا المتقشف وأريحونا من هذا المتزهد.

قوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ۝٨٣ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ ۝٨٤﴾

اعلم أن قوله ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ﴾ يحتمل أن يكون المراد من أهله أنصاره وأتباعه الذين قبلوا

دينه ويحتمل أن يكون المراد المتصلين به بالنسب. قال ابن عباس: المراد ابنتاه. وقوله: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ﴾ أي زوجته. يقال: امرأة الرجل بمعنى زوجته. ويقال: رجل المرأة بمعنى زوجها لأن الزوج بمنزلة المالك لها، وليست المرأة بمنزلة المالك للرجل، فإذا أضيفت إلى الرجل بالاسم العام، عرفت الزوجية. وملك النكاح، والرجل إذا أضيف إلى المرأة بالاسم العام، تعرف الزوجية. وقوله: ﴿كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ يقال: غبر الشيء يغبر غبورًا، إذا مكث وبقي. قال الهذلي:

فَغَبَرتُ بَعدَهُمُ بِعَيشٍ ناصِبٍ   وَإِخالُ أَنّي لاحِقٌ مُستَتبَعُ(١)

يعني بقيت فمعنى الآية: أنها كانت من الغابرين عن النجاة أي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة يقال فلان غبر هذا الأمر أي لم يدركه، ويجوز أن يكون المراد أنها لم تسر مع لوط وأهله، بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب.

ثم قال: ﴿وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِم مَّطَرٗاۖ﴾ يقال: مطرت السماء وأمطرت، والأول أفصح، وأمطرهم، مطرًا وعذابًا، وكذلك أمطر عليهم، والمراد أنه تعالى أمطر عليهم حجارة من السماء بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٍ﴾ [الحجر: ٧٤].

ثم قال: ﴿فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: ظاهر هذا اللفظ وإن كان مخصوصًا بالرسول عليه السلام إلا أن المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا.

فإن قيل: كيف يعتبرون بذلك، وقد أمنوا من عذاب الاستئصال؟

قلنا: إن عذاب الآخرة أعظم وأدوم من ذلك، فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة مؤنبة على عذاب الاستئصال، ويكون ذلك زجرًا وتحذيرًا.

المسألة الثانية: مذهب الشافعي رضي الله عنه: أن اللواطة توجب الحد. وقال أبو حنيفة: لا توجبه. وللشافعي رحمه الله: أن يحتج بهذه الآية من وجوه: الأول: أنه ثبت في شريعة لوط عليه السلام رجم اللوطي، والأصل في الثابت البقاء، إلا أن يظهر طريان الناسخ، ولم يظهر في شرع محمد عليه الصلاة والسلام ناسخ هذا الحكم، فوجب القول ببقائه. الثاني: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠] قد بينا في تفسير هذه الآية أنها تدل على أن شرع من قبلنا حجة علينا. والثالث: أنه تعالى قال: ﴿فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ والظاهر أن المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره وهو إنزال الحجر عليهم ومن المجرمين، الذين يعملون عمل قوم لوط، لأن ذلك هو المذكور السابق فينصرف إليه، فصار تقدير الآية: فانظر

---

(١) تقدمت ترجمة الهذلي.

كيف أمطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب، يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص، وإذا ظهرت العلة، وجب أن يحصل هذا الحكم أينما حصلت هذه العلة.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾﴾

اعلم أن هذا هو القصة الخامسة، وقد ذكرنا أن التقدير: وأرسلنا إلى مدين أخاهم شعيبًا وذكرنا أن هذه الأخوة كانت في النسب لا في الدين، وذكرنا الوجوه فيه، واختلفوا في مدين فقيل: إنه اسم البلد، وقيل: إنه اسم القبيلة بسبب أنهم أولاد مدين بن إبراهيم عليه السلام، ومدين صار اسمًا للقبيلة، كما يقال: بكر وتميم وشعيب من أولاده، وهو: شعيب بن نويب بن مدين بن إبراهيم خليل الرحمن.

واعلم أنه تعالى حكى عن شعيب أنه أمر قومه في هذه الآية بأشياء: الأول: أنه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله، وهذا أصل معتبر في شرائع جميع الأنبياء. فقال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ والثاني: أنه ادعى النبوة فقال: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ ويجب أن يكون المراد من البينة ههنا المعجزة، لأنه لا بد لمدعي النبوة منها، وإلا لكان متنبئًا لا نبيًّا، فهذه الآية دلت على أنه حصلت له معجزة دالة على صدقه. فأما أن تلك المعجزة من أي الأنواع كانت فليس في القرآن دلالة عليه، كما لم يحصل في القرآن الدلالة على كثير من معجزات رسولنا. قال صاحب (الكشاف): ومن معجزات شعيب أنه دفع إلى موسى عصاه، وتلك العصا حاربت التنين، وأيضًا قال لموسى: إن هذه الأغنام تلد أولادًا فيها سواد وبياض، وقد وهبتها منك، فكان الأمر كما أخبر عنه. ثم قال: وهذه الأحوال كانت معجزات لشعيب عليه السلام، لأن موسى في ذلك الوقت ما ادعى الرسالة.

واعلم أن هذا الكلام بناء على أصل مختلف بين أصحابنا، وبين المعتزلة وذلك لأن عندنا أن الذي يصير نبيًّا ورسولاً بعد ذلك، يجوز أن يظهر الله عليه أنواع المعجزات قبل إيصال الوحي، ويسمى ذلك إرهاصًا للنبوة، فهذا الإرهاص عندنا جائز، وعند المعتزلة غير جائز، فالأحوال التي حكاها صاحب (الكشاف) هي عندنا إرهاصات لموسى عليه السلام، وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما أن الإرهاص عندهم غير جائز.

والثالث: أنه قال: ﴿فَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ﴾ .

واعلم أن عادة الأنبياء عليهم السلام إذا رأوا قومهم مقبلين على نوع من أنواع المفاسد إقبالا أكثر من إقبالهم على سائر أنواع المفاسد بدأوا بمنعهم عن ذلك النوع، وكان قوم شعيب مشغوفين بالبخس والتطفيف، فلهذا السبب بدأ بذكر هذه الواقعة فقال: ﴿فَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ﴾ وههنا سؤالان:

السؤال الأول: الفاء في قوله: ﴿فَأَوۡفُواْ﴾ توجب أن تكون للأمر بإيفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله: ﴿قَدۡ جَآءَتۡكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡۖ﴾ فكيف الوجه فيه؟

والجواب: كأنه يقول البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشيء القليل. وهو أمر مستقبح في العقول، ومع ذلك قد جاءت البينة والشريعة الموجبة للحرمة، فلم يبق لكم فيه عذر ﴿فَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ﴾ .

السؤال الثاني: كيف قال: ﴿ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ﴾، ولم يقل ﴿ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَۖ﴾ [هود: ٨٤] كما في سورة هود؟

والجواب: أراد بالكيل آلة الكيل، وهو المكيال، أو يسمى ما يكال به بالكيل، كما يقال العيش لما يعاش به.

والرابع: قوله: ﴿وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ﴾ والمراد أنه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الوجوه، ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة، وأخذ الرشوة، وقطع الطريق وانتزاع الأموال بطريق الحيل. والخامس: قوله: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ وذلك لأنه لما كان أخذ أموال الناس بغير رضاها يوجب المنازعة والخصومة، وهما يوجبان الفساد، لا جرم قال بعده: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ وقد سبق تفسير هذه الكلمة، وذكروا فيه وجوهًا فقيل: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ بأن تقدموا على البخس في الكيل والوزن، لأن ذلك يتبعه الفساد. وقيل: أراد به المنع من كل ما كان فسادًا حملاً للفظ على عمومه. وقيل: قوله: ﴿وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ﴾ منع من مفاسد الدنيا وقوله: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ منع من مفاسد الدين حتى تكون الآية جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين، واختلفوا في معنى ﴿بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ قيل: بعد أن صلحت الأرض بمجيء النبي بعد أن كانت فاسدة بخلوها منه، فنهاهم عن الفساد، وقد صارت صالحة. وقيل: المراد أن لا تفسدوا بعد أن أصلحها الله بتكثير النعم فيهم، وحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع إلى أصلين التعظيم لأمر الله، ويدخل فيه الإقرار بالتوحيد والنبوة، والشفقة على خلق الله، ويدخل فيه ترك البخس، وترك الإفساد، وحاصلها يرجع إلى ترك الإيذاء، كأنه تعالى يقول: إيصال النفع إلى الكل متعذر. وأما كف الشر عن الكل فممكن، ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الخمسة. قال: ﴿ذَٰلِكُمۡ﴾ وهو إشارة إلى هذه الخمسة، والمعنى: خير

لكم في الآخرة إن كنتم مؤمنين بالآخرة، والمراد: أترك البخس وترك الإفساد خير لكم في طلب المال في المعنى لأن الناس إذا علموا منكم الوفاء والصدق والأمانة، رغبوا في المعاملات معكم، فكثرت أموالكم ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ أي إن كنتم مصدقين لي في قولي.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ ۖ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿٨٦﴾ وَإِن كَانَ طَائِفَةٌ مِّنكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا ۚ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾

اعلم أن شعيبًا عليه السلام ضم إلى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة أشياء: فالأول: أنه منعهم من أن يقعدوا على طرق الدين ومناهج الحق، لأجل أن يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ﴾ قولان: الأول: يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس. روي أنهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام. والثاني: أن يحمل الصراط على مناهج الدين، قال صاحب (الكشاف): ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ﴾ أي ولا تقتدوا بالشيطان في قوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦] قال: والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين، والدليل على أن المراد بالصراط ذلك قوله: ﴿وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وقوله: ﴿بِكُلِّ صِرَاطٍ﴾ يقال قعد له بمكان كذا وعلى مكان كذا، وفي مكان كذا، وهذه الحروف تتعاقب في هذه المواضع لتقارب معانيها، فإنك إذا قلت قعد بمكان كذا، فالباء للإلصاق، وهو قد التصق بذلك المكان.

وأما قوله: ﴿تُوعِدُونَ﴾ فمحله ومحل ما عطف عليه النصب على الحال، والتقدير: ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا أن تبغوا عوجًا في سبيل الله، والحاصل: أنه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال بأحد هذه الأمور الثلاثة. واعلم أنه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على البعض. وجب حصول المغايرة بينها فقوله: ﴿تُوعِدُونَ﴾ يحصل بذلك إنزال المضار بهم وأما الصد، فقد يكون بالإيعاد بالمضار، وقد يكون بالوعد بالمنافع بما لو تركه، وقد يكون بأن لا يمكنه من الذهاب إلى الرسول ليسمع كلامه.

أما قوله: ﴿وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ فالمراد إلقاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية أن شعيبًا منع القوم من أن يمنعوا الناس من قبول الدين الحق بأحد هذه الطرق الثلاثة. وإذا تأملت علمت أن أحدًا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب أو مقالة إلا بأحد هذه الطرق الثلاثة.

ثم قال: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ والمقصود منه أنهم إذا تذكروا كثرة إنعام الله

عليهم فالظاهر أن ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن المعصية، قال الزجاج: وهذا الكلام يحتمل ثلاثة أوجه، كثَّر عددكم بعد القلة، وكثَّرَكُم بالغنى بعد الفقر، وكثركم بالقدرة بعد الضعف، ووجه ذلك أنهم إذا كانوا فقراء أو ضعفاء فهم بمنزلة القليل، في أنه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة. فأما تكثير عددهم بعد القلة؛ فهو أن مدين بن إبراهيم تزوج رئيا بنت لوط، فولدت حتى كثر عددهم.

ثم قال بعده: ﴿وَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزي والنكال، ليصير ذلك زاجرًا لكم عن العصيان والفساد، فقوله: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ المقصود منه أنهم إذا تذكروا نعم الله عليهم انقادوا وأطاعوا، وقوله: ﴿وَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ المقصود منه أنهم إذا عرفوا أن عاقبة المفسدين المتمردين ليست إلا الخزي والنكال، احترزوا عن الفساد والعصيان وأطاعوا، فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب أولاً والترهيب ثانيًا.

ثم قال: ﴿وَإِن كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنكُمْ ءَامَنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُرْسِلْتُ بِهِۦ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُواْ فَٱصْبِرُواْ﴾ والمقصود منه تسلية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن، لأن قوله: ﴿فَٱصْبِرُواْ﴾ تهديد، وكذلك قوله: ﴿حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ بَيْنَنَا﴾ والمراد إعلاء درجات المؤمنين، وإظهار هوان الكافرين، وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا فإن لم تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الآخرة.

ثم قال: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ يعني أنه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف، فلا بد وأن يخص المؤمن التقي بالدرجات العالية، والكافر الشقي بأنواع العقوبات، ونظيره قوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٨].

قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ ﴿٨٨﴾ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا ۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ ﴿٨٩﴾﴾

اعلم أن شعيبًا لما قرر تلك الكلمات قال: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ﴾ وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من أحد أمرين: إما أن نخرجك ونخرج أتباعك من هذه القرية وإما أن تعود إلى ملتنا، والإشكال فيه أن يقال: إن قولهم: ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا﴾ يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر، فهذا يقتضي أنه عليه السلام كان كافرًا قبل ذلك، وذلك في غاية الفساد، وقوله: ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم﴾ يدل أيضًا على هذا المعنى.

والجواب من وجوه: الأول: أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارًا فخاطبوا شعيبًا بخطاب أتباعه وأجروا عليه أحكامهم. الثاني: أن رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون أنه كان منهم، وأن شعيبًا ذكر جوابه على وفق ذلك الإيهام. الثالث: أن شعيبًا في أول أمره كان يخفي دينه ومذهبه، فتوهموا أنه كان على دين قومه. الرابع: لا يبعد أن يقال: إن شعيبًا كان على شريعتهم، ثم إنه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي أوحاه إليه. الخامس: المراد من قوله: ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَاۚ﴾ أي لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء. تقول العرب: قد عاد إلي من فلان مكروه، يريدون قد صار إلي منه المكروه ابتداء. قال الشاعر:

فإنْ تكُنِ الأيامُ أحسنَّ مُدَّةً إلي فقَدْ عادَتْ لهُنَّ ذنُوبُ[1]

أراد فقد صارت لهن ذنوب، ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الإحسان، ثم إنه تعالى بيَّن أن القوم لما قالوا ذلك أجاب شعيب عليه السلام عن كلامهم بوجهين: الأول: قوله: ﴿أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ﴾ الهمزة للاستفهام، والواو واو الحال. تقديره: أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا، ومع كوننا كارهين: الثاني: قوله: ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَاۚ﴾ والجواب الأول يجري مجرى الرمز في أنه لا يعود إلى ملتهم، وهذا الجواب الثاني تصريح بأنه لا يفعل ذلك فقال: إنه إن فعلنا ذلك فقد افترينا على الله. وأصل الباب في النبوة والرسالة صدق اللهجة، والبراءة عن الكذب، فالعود في ملتكم يبطل النبوة، ويزيل الرسالة. وقوله: ﴿إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَاۚ﴾ فيه وجوه: الأول: معنى ﴿إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَاۚ﴾ علمنا قبحه وفساده، ونصب الأدلة على أنه باطل. الثاني: أن المراد أن الله نجى قومه من تلك الملة، إلا أنه نظم نفسه في جملتهم، وإن كان بريئًا منه إجراء للكلام على حكم التغليب. والثالث: أن القوم أوهموا أنه كان على ملتهم، أو اعتقدوا أنه كان كذلك. فقوله: ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَاۚ﴾ أي حسب معتقدكم وزعمكم.

أما قوله: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾.

فاعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية على أنه تعالى قد يشاء الكفر، والمعتزلة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يشاء إلا الخير والصلاح. أما وجه استدلال أصحابنا بهذه، فمن وجهين: الأول: قوله: ﴿إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَاۚ﴾ يدل على أن المنجي من الكفر هو الله تعالى، ولو كان الإيمان يحصل بخلق العبد، لكانت النجاة من الكفر تحصل للإنسان من نفسه، لا من الله تعالى، وذلك على خلاف مقتضى قوله: ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَاۚ﴾ الثاني: أن معنى الآية أنه ليس لنا أن نعود إلى ملتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة، ولما كانت تلك الملة

(١) البيت لكعب بن سعد الغنوي وقد تقدمت ترجمته.

كفرًا، كان هذا تجويزًا من شعيب عليه السلام أن يعيدهم إلى الكفر، فكاد هذا يكون تصريحًا من شعيب بأنه تعالى قد شاء رد المسلم إلى الكفر، وذلك غير مذهبنا. قال الواحدي: ولم تزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر. ألا ترى إلى قول الخليل عليه السلام: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] وكثيرًا ما كان محمد عليه الصلاة والسلام يقول: «يا مُقَلِّبَ القُلُوبِ والأبْصارِ ثَبِّتْ قُلُوبَنَا عَلى دِينِكَ وطاعَتِكَ» (١) وقال يوسف: ﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا﴾ [يوسف: ١٠١] أجابت المعتزلة عنه من وجوه: الأول: أن قوله ليس لنا أن نعود إلى تلك الملة إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إليها قضية شرطية، وليس فيها بيان أنه تعالى شاء ذلك أو ما شاء. والثاني: أن هذا مذكور على طريق التبعيد، كما يقال: لا أفعل ذلك إلا إذا ابيض القار، وشاب الغراب: فعلق شعيب عليه السلام عوده إلى ملتهم على مشيئته. ومن المعلوم أنه لا يكون نفيًا لذلك أصلاً، فهو على طريق التبعيد، لا على وجه الشرط. الثالث: أن قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ ليس فيه بيان أن الذي شاءه الله ما هو، فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء الله ربنا بأن يظهر هذا الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل، وذلك لأن عند الإكراه على إظهار الكفر بالقتل يجوز إظهاره، وما كان جائزًا كان مرادًا لله تعالى، وكون الضمير أفضل من الإظهار، لا يخرج ذلك الإظهار من أن يكون مراد الله تعالى، كما أن المسح على الخفين مراد الله تعالى وإن كان غسل الرجلين أفضل. الرابع: أن قوله: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ﴾ المراد الإخراج عن القرية، فيحمل قوله: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ أي القرية، لأنه تعالى قد كان حرم عليه إذا أخرجوه عن القرية، أن يعود فيها إلا بإذن الله ومشيئته. الخامس: أن نقول يجب حمل المشيئة ههنا على الأمر، لأن قوله: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ معناه: أنه إذا شاء كان لنا أن نعود فيها. وقوله: ﴿لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ أي يكون ذلك العود جائزًا، والمشيئة عند أهل السنة لا يوجب جواز الفعل، فإنه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم، ولا يجوز له فعله، إنما الذي يوجب الجواز هو الأمر. فثبت أن المراد من المشيئة ههنا الأمر، فكان التقدير: إلا أن يأمر الله بعودنا في ملتكم فإنا نعود إليها، والشريعة التي صارت منسوخة، لا يبعد أن يأمر الله بالعمل بها مرة أخرى، وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم.

والوجه السادس: للقوم في الجواب ما ذكره الجبائي، فقال: المراد من الملة الشريعة التي يجوز اختلاف العبادة فيها بالأوقات، كالصلاة والصيام وغيرهما، فقال شعيب: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ﴾ ﴿فِى مِلَّتِكُم﴾ ولما دخل في ذلك كل ما هم عليه، وكان من الجائز أن يكون بعض تلك الأحكام والشرائع باقيًا غير منسوخ، لا جرم قال: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ والمعنى: إلا أن يشاء الله إبقاء بعضها فيدلنا عليه، فحينئذ نعود إليها فهذا الاستثناء عائد إلى الأحكام التي يجوز دخول

---

(١) تقدم تخريجه.

النسخ والتغيير فيها، وغير عائد إلى ما لا يقبل التغير ألبتة فهذه أسئلة القوم على هذه الطريقة وهي جيدة، وفي الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة، ولا يلزم من ضعف استدلال أصحابنا بهذه الآية دخول الضعف في المذهب. وأما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين:

الوجه الأول: لما قالوا ظاهر قوله: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾ يقتضي أنه لو شاء الله عودنا إليها لكان لنا أن نعود إليها، وذلك يقتضي أن كل ما شاء الله وجوده، كان فعله جائزًا مأذونًا فيه، ولم يكن حرامًا. قالوا: وهذا عين مذهبنا أن كل ما أراد الله حصوله، كان حسنًا مأذونًا فيه، وما كان حرامًا ممنوعًا منه لم يكن مرادًا لله تعالى.

والوجه الثاني: لهم أن قالوا: إن قوله: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ﴾ ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ لا وجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم، لأن على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم إلى تلك الملة أيضًا بخلق الله، وإذا كان حصول القسمين بخلق الله، لم يبق للفرق بين القسمين فائدة.

واعلم أنه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الآية وجب الرجوع إلى سائر الآيات في هذا الباب.

أما قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في تعلق هذا الكلام بالكلام الأول وجوه: قال القاضي: قد نقلنا عن أبي علي الجبائي أن قول شعيب: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾ معناه: إلا أن يخلق المصلحة في تلك العبادات، فحينئذ يكلفنا بها، والعالم بالمصالح ليس إلا من وسع علمه كل شيء، فلذلك أتبعه بهذا القول. وقال أصحابنا: وجه تعلق هذا الكلام بما قبله، هو أن القوم لما قالوا لشعيب: إما أن تخرج من قريتنا وإما أن تعود إلى ملتنا، فقال شعيب: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ فربما كان في علمه حصول قسم ثالث، وهو أن نبقى في هذه القرية من غير أن نعود إلى ملتكم بل يجعلكم مقهورين تحت أمرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا، وهذا الوجه أولى مما قاله القاضي، لأن قوله: ﴿عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا﴾ لائق بهذا الوجه، لا بما قاله القاضي.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ يدل على أنه تعالى كان عالمًا في الأزل بجميع الأشياء، لأن قوله: ﴿وَسِعَ﴾ فعل ماض، فيتناول كل ماض. وإذا ثبت أنه كان في الأزل عالمًا بجميع المعلومات وثبت أن تغير معلومات الله تعالى محال، لزم أنه ثبتت الأحكام وجفت الأقلام والسعيد من سعد في علم الله، والشقي من شقي في علم الله.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ يدل على أنه علم الماضي، والحال والمستقبل وعلم المعدوم أنه لو كان كيف كان يكون، فهذه أقسام أربعة، ثم كل واحد من هذه

الأقسام الأربعة يقع على أربعة أوجه. أما الماضي: فإنه عَلِم أنه لما كان ماضيًا، فإنه كيف كان. وعلم أنه لو لم يكن ماضيًا، بل كان حاضرًا، فإنه كيف يكون وعلم أنه لو كان مستقبلاً كيف يكون. وعلم أنه لو كان عدمًا محضًا كيف يكون، فهذه أقسام أربعة بحسب الماضي، واعتبر هذه الأقسام الأربعة بحسب الحال، وبحسب المستقبل، وبحسب المعدوم المحض، فيكون المجموع ستة عشر، ثم اعتبر هذه الأقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والألوان والطعوم والروائح، وكذا القول في سائر المفردات من أنواع الأعراض وأجناسها، فحينئذ يلوح لعقلك من قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ بحر لا ينتهي مجموع عقول العقلاء إلى أول خطوة من خطوات ساحله.

المسألة الرابعة: قال الواحدي: قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ منصوب على التمييز.

واعلم أنه عليه الصلاة والسلام ختم كلامه بأمرين: الأول: بالتوكل على الله. فقال: ﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا﴾ فهذا يفيد الحصر، أي عليه توكلنا لا على غيره، وكأنه في هذا المقام عزل الأسباب، وارتقى عنها إلى مسبب الأسباب. والثاني: الدعاء. فقال: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ قال ابن عباس والحسن وقتادة، والسدي: احكم واقض. وقال الفراء: أهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح لأنه يفتح مواضع الحق، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ما كنت أدري قوله: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول لزوجها: تعال أفاتحك أي أحاكمك. قال الزجاج: وجائز أن يكون قوله: ﴿افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ أي أظهر أمرنا حتى ينفتح بيننا وبين قومنا وينكشف، والمراد منه: أن ينزل عليهم عذابًا يدل على كونهم مبطلين، وعلى كون شعيب وقومه محقين، وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتبيين.

ثم قال: ﴿وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ والمراد منه الثناء على الله. واحتج أصحابنا بهذا اللفظ على أنه هو الذي يخلق الإيمان في العبد، وذلك لأن الإيمان أشرف المحدثات، ولو فسرنا الفتح بالكشف والتبيين، فلا شك أن الإيمان كذلك.

إذا ثبت هذا فنقول: لو كان الموجد للإيمان هو العبد، لكان خير الفاتحين هو العبد، وذلك ينفي كونه تعالى خير الفاتحين.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَاسِرُونَ
﴿٩٠﴾ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ ﴿٩١﴾ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ
يَغْنَوْا فِيهَا ۚ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ ﴿٩٢﴾ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ
أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ ۖ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴿٩٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى بيَّن عظم ضلالتهم بتكذيب شعيب ثم بيَّن أنهم لم يقتصروا على ذلك، حتى

أضلوا غيرهم، ولاموهم على متابعته فقالوا: ﴿لَئِنِ ٱتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾ واختلفوا فقال بعضهم: خاسرون في الدين وقال آخرون: خاسرون في الدنيا، لأنه يمنعكم من أخذ الزيادة من أموال الناس، وعند هذا المقال كمل حالهم في الضلال أولاً وفي الإضلال ثانيًا، فاستحقوا الإهلاك فلهذا قال تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ﴾ وهي الزلزلة الشديدة المهلكة، فإذا انضاف إليها الجزاء الشديد المخوف على ما ذكره الله تعالى من قصة الظلمة، كان الهلاك أعظم، لأنه أحاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم ﴿فَأَصْبَحُواْ فِي دَارِهِمْ﴾ أي في مساكنهم ﴿جَٰثِمِينَ﴾ أي خامدين ساكنين بلا حياة وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الألفاظ.

ثم قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْاْ فِيهَاۚ﴾

وفيه بحثان:

البحث الأول: في قوله: ﴿كَأَن لَّمْ يَغْنَوْاْ فِيهَاۚ﴾ قولان: أحدهما: يقال غني القوم في دارهم إذا طال مقامهم فيها. والثاني: المنازل التي كان بها أهلوها واحدها مغنى. قال الشاعر:

ولَقد غَنوا فيها بأنعَم عيشةٍ ... في ظلِّ مُلكٍ ثابت الأوتادِ[1]

أراد: أقاموا فيها، وعلى هذا الوجه كان قوله: ﴿كَأَن لَّمْ يَغْنَوْاْ فِيهَاۚ﴾ كأن لم يقيموا بها ولم ينزلوا فيها.

والقول الثاني: قال الزجاج: كأن لم يغنوا فيها، كأن لم يعيشوا فيها مستغنين، يقال: غني الرجل يغنى إذا استغنى، وهو من الغنى الذي هو ضد الفقر.

وإذا عرفت هذا فنقول: على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط في تلك الديار. قال الشاعر[2]:

كأن لم يكن بين الحَجُونِ إلى الصفا ... أنيسٌ ولم يَسمُر بمكَّةَ سامِرُ
بلى نحنُ كنا أهلَها فأزالَنا ... صُروفُ الليالي والجُدودُ العواثرُ

البحث الثاني: قوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْاْ فِيهَاۚ﴾ الذين يدل على أن ذلك العذاب كان مختصًّا بأولئك المكذبين، وذلك يدل على أشياء: أحدها: أن ذلك العذاب إنما حدث

---

(١) البيت للشاعر الأسود بن يعفر النهشلي وهو الأسود بن يعفر النهشلي الدارمي التميمي، أبو نهشل. ؟ - ٢٣ق. هـ/ ؟ - ٦٠٠م، شاعر جاهلي، من سادات تميم، من أهل العراق، كان فصيحًا جوادًا، نادم النعمان بن المنذر، ولما أسن كفّ بصره ويقال له: أعشى بني نهشل.

(٢) هذان البيتان للحماني الكوفي وبينهما بيت وهو

فقلتُ لها والقلبُ مني كأنَّما ... تَخَلَّبَه بين الجناحين طائرُ

والحماني هو يحيى بن عبد الحميد بن عبد الرحمن الحماني الكوفي أبو زكرياء. ؟ - ٢٢٨هـ/ ؟ - ٨٤٣م، أول من صنف المسند في الكوفة وهو من حفاظ الحديث الرحالين كان يحفظ ١٠٠٠٠ حديث يسردها سردًا. واختلفوا في الثقة بروايته. مات بسر من رأى.

بتخليق فاعل مختار، وليس ذلك أثر الكواكب والطبيعة، وإلا لحصل في أتباع شعيب، كما حصل في حق الكفار. والثاني: يدل على أن ذلك الفاعل المختار، عالم بجميع الجزئيات، حتى يمكنه التمييز بين المطيع والعاصي. وثالثها: يدل على المعجز العظيم في حق شعيب، لأن العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة، كان ذلك من أعظم المعجزات.

ثم قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ شُعَيْبًا كَانُوا۟ هُمُ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ وإنما كرر قوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ شُعَيْبًا﴾ لتعظيم المذلة لهم وتفظيع ما يستحقون من الجزاء على جهلهم، والعرب تكرر مثل هذا في التفخيم والتعظيم، فيقول الرجل لغيره: أخوك الذي ظلمنا، أخوك الذي أخذ أموالنا، أخوك الذي هتك أعراضنا، وأيضًا أن القوم لما قالوا: ﴿لَئِنِ ٱتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَـٰسِرُونَ﴾ بيَّن تعالى أن الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون.

ثم قال تعالى: ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ﴾ واختلفوا في أنه تولى بعد نزول العذاب بهم أو قبل ذلك، وقد سبق ذكر هذه المسألة. قال الكلبي: خرج من بين أظهرهم، ولم يعذب قوم نبي حتى أخرج من بينهم.

ثم قال: ﴿فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَـٰفِرِينَ﴾ الأسى: شدة الحزن. قال العجاج:

وَانحَلَبَت عَيناهُ مِن فَرطِ الأَسى[1]

إذا عرفت هذا فنقول: في الآية قولان:

القول الأول: أنه اشتد حزنه على قومه، لأنهم كانوا كثيرين، وكان يتوقع منهم الاستجابة للإيمان، فلما أن نزل بهم ذلك الهلاك العظيم، حصل في قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الألفة. ثم عزى نفسه وقال: ﴿فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَـٰفِرِينَ﴾ لأنهم هم الذين أهلكوا أنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر.

والقول الثاني: أن المراد لقد أعذرت إليكم في الإبلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم، فلم تسمعوا قولي، ولم تقبلوا نصيحتي فكيف آسى عليكم يعني أنهم ليسوا مستحقين بأن يأسى الإنسان عليهم. قال صاحب (الكشاف): وقرأ يحيى بن وثاب (فكيف إيسى) بكسر الهمزة.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴿٩٤﴾ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا۟ وَّقَالُوا۟ قَدْ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ فَأَخَذْنَـٰهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما عرفنا أحوال هؤلاء الأنبياء، وأحوال ما جرى على أممهم، كان من الجائز أن يظن أنه تعالى ما أنزل عذاب الاستئصال، إلا في زمن هؤلاء الأنبياء فقط، فبيَّن في هذه الآية

(١) تقدمت ترجمة العجاج.

أن هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم، وبيَّن العلة التي بها يفعل ذلك: قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذۡنَآ أَهۡلَهَا بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ﴾ وإنما ذكر القرية لأنها مجتمع القوم الذين إليهم يبعث الرسل، ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة، لأنها مجتمع الأقوام وقوله: ﴿مِّن نَّبِيٍّ﴾ فيه حذف وإضمار، والتقدير: من نبي فكذب أو كذبه أهلها، إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء. قال الزجاج: البأساء كل ما نالهم من الشدة في أحوالهم، والضراء ما نالهم من الأمراض. وقيل على العكس، ثم بيَّن تعالى أنه يفعل ذلك لكي يضرعوا، معناه: يتضرعوا، والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى، ولما علمت أن قوله: ﴿لَعَلَّهُمۡ﴾ لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى، وجب حمله على أن المراد أنه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا. قالت المعتزلة: وهذا يدل على أنه تعالى أراد من كل المكلفين الإيمان والطاعة. وقال أصحابنا: لما ثبت بالدليل أن تعليل أفعال الله وأحكامه محال وجب حمل الآية على أنه تعالى فعل، ما لو فعله غيره لكان ذلك شبيهًا بالعلة والغرض، ثم بيَّن تعالى أن تدبيره في أهل القرى لا يجري على نمط واحد، وإنما يدبرهم بما يكون إلى الإيمان أقرب فقال: ﴿ثُمَّ بَدَّلۡنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلۡحَسَنَةَ﴾ لأن ورود النعمة في البدن والمال بعد البأساء والضراء، يدعو إلى الانقياد والاشتغال بالشكر، ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء. قال أهل اللغة: (السيئة) كل ما يسوء صاحبه، و (الحسنة) ما يستحسنه الطبع والعقل، والمعنى: أنه تعالى أخبر أنه يأخذ أهل المعاصي بالشدة تارة، وبالرخاء أخرى. وقوله: ﴿حَتَّىٰ عَفَواْ﴾ قال الكسائي: يقال: قد عفا الشعر وغيره، إذا كثر، يعفو فهو عاف ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَفَواْ﴾ يعني كثروا، ومنه ما ورد في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام، أمر أن تحف الشوارب، وتعفى اللحى يعني توفر وتكثر وقوله: ﴿وَّقَالُواْ قَدۡ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ﴾ فالمعنى: أنهم متى نالهم شدة قالوا: ليس هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل وتلك عادة الدهر، ولم يكن ما مسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على أنهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رخاء بعد شدة، وأمن بعد خوف، بل عدلوا إلى أن هذه عادة الزمان في أهله، فمرة يحصل فيهم الشدة والنكد، ومرة يحصل لهم الرخاء والراحة، فبيَّن تعالى أنه أزال عذرهم وأزاح علتهم، فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الإمهال، وقوله: ﴿فَأَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ﴾ والمعنى: أنهم لما تمردوا على التقديرين، أخذهم الله بغتة أينما كانوا، ليكون ذلك أعظم في الحسرة. وقوله: ﴿وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ أي يرون العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى أن يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها.

قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذۡنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴿٩٦﴾ أَفَأَمِنَ أَهۡلُ ٱلۡقُرَىٰٓ أَن يَأۡتِيَهُم بَأۡسُنَا بَيَٰتٗا وَهُمۡ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾ أَوَ أَمِنَ أَهۡلُ ٱلۡقُرَىٰٓ أَن يَأۡتِيَهُم بَأۡسُنَا ضُحٗى

وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩٨﴾ أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ ﴿٩٩﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما بيَّن في الآية الأولى أن الذين عصوا وتمردوا أخذهم الله بغتة، بيَّن في هذه الآية أنهم لو أطاعوا لفتح الله عليهم أبواب الخيرات فقال: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟﴾ أي آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ﴿وَٱتَّقَوْا۟﴾ ما نهى الله عنه وحرمه ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ بركات السماء بالمطر، وبركات الأرض بالنبات والثمار، وكثرة المواشي والأنعام، وحصول الأمن والسلامة، وذلك لأن السماء تجري مجرى الأب، والأرض تجري مجرى الأم، ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره. وقوله: ﴿وَلَـٰكِن كَذَّبُوا۟﴾ يعني الرسل ﴿فَأَخَذْنَـٰهُم﴾ بالجدوبة والقحط ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ من الكفر والمعصية.

ثم إنه تعالى أعاد التهديد بعذاب الاستئصال فقال: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ وهو استفهام بمعنى الإنكار عليهم، والمقصود أنه تعالى خوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون فيه في غاية الغفلة، وهو حال النوم بالليل، وحال الضحى بالنهار؛ لأنه الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات فيه. وقوله: ﴿وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ يحتمل التشاغل بأمور الدنيا، فهي لعب ولهو، ويحتمل خوضهم في كفرهم، لأن ذلك كاللعب في أنه لا يضر ولا ينفع. قرأ أكثر القراء ﴿أَوَ أَمِنَ﴾ بفتح الواو، وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام، كما دخل في قوله: ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ﴾[يونس: ٥١] وقوله: ﴿أَوَكُلَّمَا عَـٰهَدُوا۟﴾[البقرة: ١٠٠] وهذه القراءة أشبه بما قبله وبعده، لأن قبله ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ وما بعده ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾[الأعراف: ٩٩] ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ﴾[الأعراف: ١٠٠] وقرأ ابن عامر (أَوْ أَمِنَ) ساكنة الواو، واستعمل على ضربين: أحدهما: أن تكون بمعنى أحد الشيئين، كقوله: زيد أو عمرو جاء، والمعنى أحدهما جاء.

والضرب الثاني: أن تكون للإضراب عما قبلها، كقولك: أنا أخرج أو أقيم، أضربت عن الخروج، وأثبت الإقامة، كأنك قلت: لا بل أقيم. فوجه هذه القراءة أنه جعل (أو) للإضراب لا على أنه أبطل الأول، وهو ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٢﴾ أَمْ يَقُولُونَ﴾ [السجدة: ١-٣] فكان المعنى من هذه الآية استواء هذه الضروب من العذاب، وإن شئت جعلت (أو) ههنا التي لأحد الشيئين، ويكون المعنى: أفأمنوا إحدى هذه العقوبات، وقوله: ﴿ضُحًى﴾ الضحى صدر النهار، وأصله الظهور من قولهم: ضحا للشمس إذا ظهر لها.

ثم قال تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ وقد سبق تفسير المكر في اللغة، ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة آل عمران عند قوله: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٥٤] ويدل

قوله: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ أن المراد أن يأتيهم عذابه من حيث لا يشعرون. قاله على وجه التحذير، وسمي هذا العذاب مكرًا توسعًا، لأن الواحد منا إذا أراد المكر بصاحبه، فإنه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به، فسمي العذاب مكرًا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون، وبيَّن أنه لا يأمن من نزول عذاب الله على هذا الوجه ﴿إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم، فلا يخافونه، ومن هذه سبيله، فهو أخسر الخاسرين في الدنيا والآخرة، لأنه أوقع نفسه في الدنيا في الضرر، وفي الآخرة في أشد العذاب.

قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ أَهْلِهَآ أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ ۚ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٠﴾ تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ مِن قَبْلُ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٠١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فيما تقدم من الآيات حال الكفار الذين أهلكهم الله بالاستئصال مجملاً ومفصلاً أتبعه ببيان أن الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح أديانهم وطاعاتهم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلف القراء فقرأ بعضهم ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ﴾ بالياء المعجمة من تحتها، وبعضهم بالنون، قال الزجاج: إذا قرئ بالياء المعجمة من تحت كان قوله: ﴿أَن لَّوْ نَشَآءُ﴾ مرفوعًا بأنه فاعله بمعنى: أو لم يهد للذين يخلفون أولئك المتقدمين ويرثون أرضهم وديارهم، وهذا الشأن وهو أنا لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم وأهلكنا الوارثين كما أهلكنا المورثين، إذا قرئ بالنون فهو منصوب، كأنه قيل: أولم نهد للوارثين هذا الشأن بمعنى أو لم نبين لهم أن قريشا أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم؟

المسألة الثانية: المعنى أو لم نبين للذين نبعثهم في الأرض بعد إهلاكنا من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم؟ وهو معنى لو نشاء أصبناهم بذنوبهم، أي عقاب ذنوبهم، وقوله: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ أي إن لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم ﴿فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ أي لا يقبلون، ولا يتعظون، ولا ينزجرون وإنما قلنا: إن المراد إما الإهلاك وإما الطبع على القلب، لأن الإهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب، فإنه إذا أهلكه يستحيل أن يطبع على قلبه.

المسألة الثالثة: استدل أصحابنا على أنه تعالى قد يمنع العبد عن الإيمان بقوله: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه في آيات كثيرة. قال الجبائي: المراد من هذا الطبع أنه تعالى يَسِمُ قلوب الكفار بسمات

وعلامات تعرف الملائكة بها أن أصحابها لا يؤمنون، وتلك العلامة غير مانعة من الإيمان. وقال الكعبي: إنما أضاف الطبع إلى نفسه لأجل أن القوم إنما صاروا إلى ذلك الكفر عند أمره وامتحانه فهو كقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦].

واعلم أن البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مرارًا كثيرة فلا فائدة في الإعادة.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿وَنَطْبَعُ﴾ هل هو منقطع عما قبله أو معطوف على ما قبله. فيه قولان:

القول الأول: أنه منقطع عن الذي قبله، لأن قوله: (أصبنا) ماض وقوله: ﴿وَنَطْبَعُ﴾ مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن، بل هو منقطع عما قبله، والتقدير: ونحن نطبع على قلوبهم.

والقول الثاني: أنه معطوف على ما قبله، قال صاحب (الكشاف): هو معطوف على ما دل عليه معنى ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ﴾ كأنه قيل يغفلون عن الهداية، ونطبع على قلوبهم أو معطوف على قوله: ﴿يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ﴾ ثم قال: ولا يجوز أن يكون معطوفًا على ﴿أَصَبْنَٰهُم﴾ لأنهم كانوا كفارًا وكل كافر فهو مطبوع على قلبه، فقوله بعد ذلك: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال، هذا تقرير قول صاحب (الكشاف) على أقوى الوجوه وهو ضعيف، لأن كونه مطبوعًا عليه إنما يحصل حال استمراره وثباته عليه، فهو يكفر أولاً، ثم يصير مطبوعًا عليه في الكفر، فلم يكن هذا منافيًا لصحة العطف.

ثم قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا﴾ قوله: ﴿تِلْكَ﴾ مبتدأ، و﴿ٱلْقُرَىٰ﴾ صفة و﴿نَقُصُّ عَلَيْكَ﴾ خبر، والمراد بتلك القرى قرى الأقوام الخمسة الذين وصفهم فيما سبق، وهم: قوم نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، نقص عليك من أخبارها كيف أهلكت. وأما أخبار غير هؤلاء الأقوام، فلم نقصها عليك، وإنما خص الله أنباء هذه القرى لأنهم اغتروا بطول الإمهال مع كثرة النعم فتوهموا أنهم على الحق، فذكرها الله تعالى تنبيهًا لقوم محمد عليه الصلاة والسلام عن الاحتراز من مثل تلك الأعمال.

ثم عزاه الله تعالى بقوله: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ يريد الأنبياء الذين أرسلوا إليهم وقوله: ﴿فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ مِن قَبْلُ﴾ فيه قولان: الأول: قال ابن عباس والسدي: فما كان أولئك الكفار ليؤمنوا عند إرسال الرسل بما كذبوا به يوم أخذ ميثاقهم حين أخرجهم من ظهر آدم، فآمنوا كرهًا، وأقروا باللسان وأضمروا التكذيب. الثاني: قال الزجاج: (فما كانوا ليؤمنوا) بعد رؤية المعجزات بما كذبوا به قبل رؤية تلك المعجزات. الثالث: ما كانوا لو أحييناهم بعد إهلاكهم ورددناهم إلى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل إهلاكهم، ونظيره قوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] الرابع: قبل مجيء الرسول كانوا مصرين على الكفر، فهؤلاء ما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل أيضًا. الخامس: ليؤمنوا في الزمان المستقبل.

ثم إنه تعالى بيّن السبب في عدم هذا القبول فقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾

قال الزجاج: والكاف في ﴿كَذَٰلِكَ﴾ نصب، والمعنى: مثل ذلك الذي طبع الله على قلوب كفار الأمم الخالية، يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب الله عليهم أن لا يؤمنوا أبدًا والله أعلم بحقائق الأمور.

قوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴿١٠٢﴾﴾

فيه أقوال: الأول: قال ابن عباس: يريد الوفاء بالعهد الذي عاهدهم الله وهم في صلب آدم، حيث قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ﴾[الأعراف: ١٧٢] فلما أخذ الله منهم هذا العهد وأقروا به، ثم خالفوا ذلك، صار كأنه ما كان لهم عهد، فلهذا قال: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ﴾ والثاني: قال ابن مسعود: العهد هنا الإيمان، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٨٧] يعني آمن وقال لا إله إلا الله، والثالث: أن العهد عبارة عن وضع الأدلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة، وعلى هذا التقدير فالمراد ما وجدنا لأكثرهم من الوفاء بالعهد.

ثم قال: ﴿وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ أي وإن الشأن والحديث وجدنا أكثرهم فاسقين خارجين عن الطاعة، صارفين عن الدين.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٠٣﴾﴾

اعلم أن هذا هو القصة السادسة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة، وذكر في هذه القصة من الشرح والتفصيل ما لم يذكر في سائر القصص، لأجل أن معجزات موسى كانت أقوى من معجزات سائر الأنبياء، وجهل قومه كان أعظم وأفحش من جهل سائر الأقوام.

واعلم أن الكناية في قوله: ﴿مِن بَعْدِهِم﴾ يجوز أن تعود إلى الأنبياء الذين جرى ذكرهم، ويجوز أن تعود إلى الأمم الذين تقدم ذكرهم بإهلاكهم وقوله: ﴿بِآيَاتِنَا﴾

فيه مباحث:

البحث الأول: هذه الآية تدل على أن النبي لا بد له من آية ومعجزة بها يمتاز عن غيره، إذ لو لم يكن مختصًا بهذه الآية لم يكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره.

والبحث الثاني: هذه الآية تدل على أنه تعالى آتاه آيات كثيرة، ومعجزات كثيرة.

والبحث الثالث: قال ابن عباس رضي الله عنهما: أول آياته العصا ثم اليد، ضرب بالعصا باب فرعون، ففزع منها فشاب رأسه، فاستحيا فخضب بالسواد، فهو أول من خضب. قال: وآخر الآيات الطمس. قال: وللعصا فوائد كثيرة منها ما هو مذكور في القرآن كقوله: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾[طه: ١٨] وذكر الله من تلك المآرب في القرآن قوله: ﴿اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۖ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[البقرة: ٦٠] وذكر ابن

عباس أشياء أخرى منها: أنه كان يضرب الأرض بها فتنبت، ومنها: أنه كانت تحارب اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه، ومنها: أنها كانت تشتعل في الليل كاشتعال الشمعة، ومنها: أنها كانت تصير كالحبل الطويل فينزح به الماء من البئر العميقة.

واعلم أن الفوائد المذكورة في القرآن معلومة، فأما الأمور التي هي غير مذكورة في القرآن فكل ما ورد به خبر صحيح فهو مقبول وما لا فلا، وقوله: إنه كان يضرب بها الأرض فتخرج النبات ضعيف، لأن القرآن يدل على أن موسى عليه السلام، كان يفزع إلى العصا في الماء الخارج من الحجر، وما كان يفزع إليها في طلب الطعام.

أما قوله: ﴿فَظَلَمُوا بِهَا﴾ أي فظلموا بالآيات التي جاءتهم، لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه فلما كانت تلك الآيات قاهرة ظاهرة، ثم إنهم كفروا بها فوضعوا الإنكار في موضع الإقرار والكفر في موضع الإيمان، كان ذلك ظلمًا منهم على تلك الآيات.

ثم قال: ﴿فَانظُرْ﴾ أي بعين عقلك ﴿كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ وكيف فعلنا بهم.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١٠٥﴾ قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿١٠٦﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه كان يقال لملوك مصر: الفراعنة، كما يقال لملوك فارس: الأكاسرة، فكأنه قال: يا ملك مصر، وكان اسمه قابوس، وقيل: الوليد بن مصعب بن الريان.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فيه إشارة إلى ما يدل على وجود الإله تعالى. فإن قوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يدل على أن العالم موصوف بصفات لأجلها افتقر إلى رب يربيه، وإله يوجده ويخلقه.

ثم قال: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ والمعنى أن الرسول لا يقول إلا الحق، فصار نظم الكلام. كأنه قال: أنا رسول الله، ورسول الله لا يقول إلا الحق، ينتج أني لا أقول إلا الحق، ولما كانت المقدمة الأولى خفية، وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة، ذكر ما يدل على صحة المقدمة الأولى، وهو قوله: ﴿قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ وهي المعجزة الظاهرة القاهرة. ولما قرر رسالة نفسه فرَّع عليه تبليغ الحكم، وهو قوله: ﴿فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ ولما سمع فرعون هذا الكلام قال: ﴿إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ واعلم أن دليل موسى عليه السلام كان مبنيًّا على مقدمات: إحداها: أن لهذا العالم إلهًا قادرًا عالمًا حكيمًا. والثانية: أنه أرسله إليهم بدليل أنه أظهر المعجز على وفق دعواه، ومتى كان الأمر كذلك،

وجب أن يكون رسولاً حقًّا. والثالثة: أنه متى كان الأمر كذلك كان كل ما يبلغه من الله إليهم، فهو حق وصدق. ثم إن فرعون ما نازعه في شيء من هذه المقدمات إلا في طلب المعجزة، وهذا يوهم أنه كان مساعدًا على صحة سائر المقدمات، وقد ذكرنا في سورة طه أن العلماء اختلفوا في أن فرعون هل كان عارفًا بربه أم لا؟ ولمجيب أن يجيب، فيقول: إن ظهور المعجزة يدل أولاً على وجود الإله القادر المختار، وثانيا: على أن الإله جعله قائمًا مقام تصديق ذلك الرسول، فلعل فرعون كان جاهلاً بوجود الإله القادر المختار، وطلب منه إظهار تلك البينة حتى أنه إن أظهرها وأتى بها كان ذلك دليلاً على وجود الإله أولاً، وعلى صحة نبوته ثانيًا، وعلى هذا التقدير: لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة، كونه مقرًّا بوجود الإله الفاعل المختار.

المسألة الثالثة: قرأ نافع (حَقِيقٌ عَلِيَّ) مشدد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف. أما قراءة نافع (فحَقِيقٌ) يجوز أن يكون بمعنى فاعل. قال الليث: حق الشيء معناه وجب، ويحق عليك أن تفعل كذا، وحقيق علي أن أفعله، بمعنى فاعل. والمعنى: واجب علي ترك القول على الله إلا بالحق، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول، وضع فعيل في موضع مفعول. تقول العرب: حق علي أن أفعل كذا وإني لمحقوق على أن أفعل خيرًا، أي حق عليَّ ذلك بمعنى استحق.

إذا عرفت هذا فنقول: حجة نافع في تشديد الياء أن حق يتعدى بعلى. قال تعالى: ﴿فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَآ﴾ [الصافات: ٣١] وقال: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ﴾ [الإسراء: ١٦] فحقيق يجوز أن يكون موصولا بحرف (على) من هذا الوجه، وأيضًا فإن قوله: ﴿حَقِيقٌ﴾ بمعنى واجب، فكما أن وجب يتعدى بعلى، كذلك حقيق إن أريد به وجب، يتعدى بعلى. وأما قراءة العامة ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ﴾ بسكون الياء. ففيه وجوه:

الأول: أن العرب تجعل الباء في موضع (علي) تقول: رميت على القوس وبالقوس، وجئت على حال حسنة، وبحال حسنة. قال الأخفش: وهذا كما قال: ﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ﴾ [الأعراف: ٨٦] فكما وقعت الباء في قوله: ﴿بِكُلِّ صِرَٰطٍ﴾ موضع (علي) كذلك وقعت كلمة (علي) موقع الباء في قوله: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ﴾ يؤكد هذا الوجه قراءة عبدالله (حقيق بأن لا أقول) وعلى هذه القراءة فالتقدير: أنا حقيق بأن لا أقول، وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء، وخبره ﴿أَن لَّآ أَقُولَ﴾.

الثاني: أن الحق هو الثابت الدائم، والحقيق مبالغة فيه، وكان المعنى: أنا ثابت مستمر على أن لا أقول إلا الحق.

الثالث: الحقيق ههنا بمعنى المحقوق، وهو من قولك: حققت الرجل إذا ما تحققته وعرفته على يقين، ولفظة ﴿عَلَىٰٓ﴾ ههنا هي التي تقرن بالأوصاف اللازمة الأصلية، كقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] وتقول: جاءني فلان على هيئته وعادته، وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات، فمعنى الآية: أني لم أعرف ولم أتحقق إلا على قول الحق. والله أعلم.

أما قوله: ﴿فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ أي أطلق عنهم وخلهم، وكان فرعون قد استخدمهم في الأعمال الشاقة، مثل ضرب اللَّبِن ونقل التراب، فعند هذا الكلام قال فرعون: ﴿قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾﴾.

وفيه بحثان:

البحث الأول: أن لقائل أن يقول: كيف قال له ﴿فَأْتِ بِهَا﴾ بعد قوله: ﴿قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ﴾.

وجوابه: إن كنت جئت من عند من أرسلك بآية فاتني بها وأحضرها عندي، ليصح دعواك ويثبت صدقك.

والبحث الثاني: أن قوله: ﴿قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ جزاء وقع بين شرطين، فكيف حكمه؟ وجوابه أن نظيره قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت زيدًا. وههنا المؤخر في اللفظ يكون متقدمًا في المعنى، وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم.

قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿١٠٨﴾ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿١١٠﴾﴾

اعلم أن فرعون لما طالب موسى عليه السلام بإقامة البينة على صحة نبوته بيَّن الله تعالى أن معجزته كانت قلب العصا ثعبانًا، وإظهار اليد البيضاء، والكلام في هذه الآية يقع على وجوه:

الأول: أن جماعة الطبيعيين ينكرون إمكان انقلاب العصا ثعبانًا. وقالوا: الدليل على امتناعه أن تجويز انقلاب العصا ثعبانًا يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك باطل، وما يفضي إلى الباطل فهو باطل. إنما قلنا: إن تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق على العلوم الضرورية، وذلك لأنا لو جوزنا أن يتولد الثعبان العظيم من العصا الصغيرة لجوزنا أيضًا أن يتولد الإنسان الشاب القوي عن التبنة الواحدة والحية الواحدة من الشعير، ولو جوز ذلك لجوزناه في هذا الإنسان الذي نشاهده الآن أنه إنما حدث الآن دفعة واحدة لا من الأبوين، ولجوزنا في زيد الذي نشاهده الآن أنه ليس هو زيد الذي شاهدناه بالأمس، بل هو شخص آخر حدث الآن دفعة واحدة، ومعلوم أن من فتح على نفسه أبواب هذه التجويزات فإن جمهور العقلاء يحكمون عليه بالخبل والعته والجنون، ولأن لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يقال: إن الجبال انقلبت ذهبًا ومياه البحار انقلبت دمًا، ولجوزنا في التراب الذي كان في مزبلة البيت أنه انقلب دقيقًا، وفي الدقيق الذي كان في البيت أنه نقلب ترابًا وتجويز أمثال هذه الأشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الإنسان في السفسطة، وذلك باطل قطعًا فما يفضي إليه كان أيضًا باطلاً.

فإن قال قائل: تجويز أمثال هذه الأشياء مختص بزمان دعوة الأنبياء، وهذا الزمان ليس كذلك

فقد حصل الأمان في هذا الزمان عن تجويز هذه الأحوال.

فالجواب عنه من وجوه: الأول: أن هذا التجويز إذا كان قائمًا في الجملة كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف إلا بدليل غامض فكان يلزم أن يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلاً باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين فكان يلزم من جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض أن يجوزوا كل ما ذكرناه من الجهات وأن لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها، وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا أن ما ذكرتموه فاسد. والثاني: أنا لو جوزنا أمثال هذه الأحوال في زمان دعوة النبوة فإنه يبطل أيضًا به القول بصحة النبوة، فإنه إذا جاز أن تنقلب العصا ثعبانًا، جاز في الشخص الذي شاهدناه أنه ليس هو الشخص الأول، بل الله أعدم الشخص الأول دفعة واحدة، وأوجد شخصًا آخر يساويه في جميع الصفات. وعلى هذا التقدير فلا يمكننا أن نعلم أن هذا الذي نراه الآن هو الذي رأيناه بالأمس وحينئذ يلزم وقوع الشك في الذين رأوا موسى وعيسى ومحمدًا عليهم السلام أن ذلك الشخص هل هو الذي رأوه بالأمس أم لا؟ ومعلوم أن تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة. والثالث: وهو أن هذا الزمان وإن لم يكن زمان جواز المعجزات إلا أنه زمان جواز الكرامات عندكم فيلزمكم تجويزه، فهذا جملة الكلام في هذا المقام.

واعلم أن القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها صعب مشكل، والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول من يجوز ذلك على الإطلاق وهو قول أصحابنا، وذلك لأنهم جوزوا تولد الإنسان وسائر أنواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا أصل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا عاقلاً قاهرًا من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب، وجوزوا في الأعمى الذي يكون بالأندلس أن يبصر في ظلمة الليل البقعة التي تكون بأقصى المشرق، مع أن الإنسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضياء النهار، فهذا هو قول أصحابنا.

والقول الثاني: قول الفلاسفة الطبيعيين وهو أن ذلك ممتنع على الإطلاق، وزعموا أنه لا يجوز حدوث هذه الأشياء ودخولها في الوجود إلا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين. وقالوا: وبهذا الطريق دفعنا عن أنفسنا التزام الجهالات التي ذكرناها والمحالات التي شرحناها، واعلم أنهم وإن زعموا أن ذلك غير لازم لهم، إلا أنهم في الحقيقة يلزمهم ذلك لزومًا لا دافع له، وتقريره أن هذه الحوادث التي تحدث في عالمنا هذا إما أن تحدث لا لمؤثر أو لمؤثر، وعلى التقديرين: فالقول الذي ذكرناه لازم أما على القول بأنها تحدث لا عن مؤثر، فهذا القول باطل في صريح العقل، إلا أن مع تجويزه فالإلزام المذكور لازم لأنا إذا جوزنا حدوث الأشياء لا عن مؤثر ولا عن موجد، فكيف يكون الأمان من تجويز حدوث إنسان لا عن الأبوين،

ومن تجويز انقلاب الجبل ذهبًا والبحر دمًا؟ فإن تجويز حدوث بعض الأشياء لا عن مؤثر ليس أبعد عند العقل من تجويز حدوث سائر الأشياء لا عن مؤثر، فثبت على هذا التقدير أن الإلزام المذكور لازم. أما على التقدير الثاني وهو إثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر إما أن يكون موجبًا بالذات وأما أن يكون فاعلاً بالاختيار. أما على التقدير الأول فالإلزامات المذكورة لازمة، وتقريره: أنه إذا كان مؤثرًا ومرجحه موجبًا بالذات وجب الجزم بأن اختصاص كل وقت معين بالحادث المعين الذي حدث فيه إنما كان لأجل أنه بحسب اختلاف الأشكال الفلكية تختلف حوادث هذا العالم إذ لو لم يعتبر هذا المعنى لامتنع أن تكون العلة القديمة الدائمة سببًا لحدوث المعلول الحادث المتغير.

وإذا ثبت هذا فنقول: كيف الأمان من أن يحدث في الفلك شكل غريب يقتضي حدوث إنسان دفعة واحدة لا عن الأبوين وانتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية إلى الصورة الذهبية أو للصورة الحيوانية؟ وحينئذ تعود جميع الإلزامات المذكورة. وأما على التقدير الثاني وهو أن يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلاً مختارًا، فلا شك أن جميع الأشياء المذكورة محتملة لأنه لا يمتنع أن يقال إن ذلك الفاعل المختار يخلق بإرادته إنسانًا دفعة واحدة لا عن الأبوين وانتقال مادة الجبل ذهبًا والبحر دمًا، فثبت أن الأشياء التي ألزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وأنه لا دافع لها ألبتة.

والقول الثالث: وهو قول المعتزلة فإنهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها في بعض الصور دون بعض، فأكثر شيوخهم يجوزون حدوث الإنسان دفعة واحدة لا عن الأبوين، ويجوزون انقلاب الماء نارًا وبالعكس، ويجوزون حدوث الزرع لا عن سابقة بذر. ثم قالوا: إنه لا يجوز أن يكون الجوهر الفرد موصوفًا بالعلم والقدرة والحياة، بل صحة هذه الأشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص، وزعموا أن عند كون الحاسة سليمة وكون المرئي حاضرًا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الإدراك وعند فقدان أحد هذه الشروط يمتنع حصول الإدراك، وبالجملة فالمعتزلة في بعض الصور لا يعتبرون مجاري العادات ويزعمون أن انقلابها ممكن وانخراقها جائز، وفي سائر الصور يزعمون أنها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها، وليس لهم بين الناس قانون مضبوط ولا ضابط معلوم، فلا جرم كان قولهم أدخل الأقاويل في الفساد.

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول: ذوات الأجسام متماثلة في تمام الماهية وكل ما صح على الشيء صح على مثله، فوجب أن يصح على كل جسم ما صح على غيره، فإذا صح على بعض الأجسام صفة من الصفات وجب أن يصح على كلها مثل تلك الصفة، وإذا كان كذلك كان جسم العصا قابلاً للصفات التي باعتبارها تصير ثعبانًا، وإذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانًا أمرًا ممكنًا لذاته، وثبت أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، فلزم القطع بكونه تعالى قادرًا على قلب

العصا ثعبانًا، وذلك هو المطلوب، وهذا الدليل موقوف على إثبات مقدمات ثلاث: إثبات أن الأجسام متماثلة في تمام الذات، وإثبات أن حكم الشيء حكم مثله، وإثبات أنه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات الثلاثة فقد حصل المطلوب التام والله أعلم. قوله: ﴿فَإِذَا هِيَ﴾ أي العصا وهي مؤنثة، والثعبان الحية الضخمة الذكر في قول جميع أهل اللغة. فأما مقدارها فغير مذكور في القرآن، ونقل عن المفسرين في صفتها أشياء، فعن ابن عباس: إنها ملأت ثمانين ذراعًا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب فرعون عن سريره هاربًا وأحدث، وانهزم الناس ومات منهم خمسة وعشرون ألفًا. وقيل: كان بين لحييها أربعون ذراعا ووضع لحيها الأسفل على الأرض، والأعلى على سور القصر، وصاح فرعون يا موسى خذها فأنا أومن بك، فلما أخذها موسى عادت عصًا كما كانت، وفي وصف ذلك الثعبان بكونه مبينًا وجوه: الأول: تمييز ذلك عما جاءت به السحرة من التمويه الذي يلتبس على من لا يعرف سببه، وبذلك تتميز معجزات الأنبياء من الحيل والتمويهات. والثاني: في المراد أنهم شاهدوا كونه حية لم يشتبه الأمر عليهم فيه. الثالث: المراد أن ذلك الثعبان أبان قول موسى عليه السلام عن قول المدعي الكاذب.

وأما قوله: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ﴾ فالنزع في اللغة عبارة عن إخراج الشيء عن مكانه فقوله: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ﴾ أي أخرجها من جيبه أو من جناحه، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ﴾ [النمل: ١٢]وقوله: ﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ﴾ [طه: ٢٢]وقوله: ﴿فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ قال ابن عباس: وكان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والأرض.

واعلم أنه لما كان البياض كالعيب بيَّن الله تعالى في غير هذه الآية أنه كان من غير سوء.

فإن قيل: بم يتعلق قوله: ﴿لِلنَّاظِرِينَ﴾.

قلنا: يتعلق بقوله: ﴿بَيْضَاءُ﴾ والمعنى: فإذا هي بيضاء للنظارة، ولا تكون بيضاء للنظارة إلا إذا كان بياضها بياضًا عجيبًا خارجًا عن العادة يجتمع الناس للنظر إليه كما تجتمع النظارة للعجائب. وبقي ههنا مباحث: فأولها: أن انقلاب العصا ثعبانًا، من كم وجه يدل على المعجز؟ والثاني: أن هذا المعجز كان أعظم أم اليد البيضاء؟ وقد استقصينا الكلام في هذين المطلوبين في سورة طه. والثالث: أن المعجز الواحد كان كافيًا، فالجمع بينهما كان عبثًا.

وجوابه: أن كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك، ومن الملحدين من قال: المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد، وهو أن حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة، فتلك الحجة من حيث إنها أبطلت أقوال المخالفين، وأظهرت فسادها، كانت كالثعبان العظيم الذي يتلقف حجج المبطلين، ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها، وصفت باليد البيضاء، كما يقال في العرف: لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني. أي قوة كاملة، ومرتبة ظاهرة. واعلم أن حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله. ولما بينا

أن انقلاب العصا حية أمر ممكن في نفسه، فأي حامل يحملنا على المصير إلى هذا التأويل؟ ولما ذكر الله تعالى أن موسى عليه السلام أظهر هذين النوعين من المعجزات. حكى عن قوم فرعون أنهم قالوا: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ﴾ وذلك لأن السحر كان غالبًا في ذلك الزمان، ولا شك أن مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة، ولا شك أنه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية فيه فالقوم زعموا أن موسى عليه السلام لكونه في النهاية من علم السحر، أتى بتلك الصفة، ثم ذكروا أنه إنما أتى بذلك السحر لكونه طالبًا للملك والرياسة.

فإن قيل: قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ﴾ حكاه الله تعالى في سورة الشعراء أنه قاله فرعون لقومه، وحكى ههنا أن قوم فرعون قالوه، فكيف الجمع بينهما؟ وجوابه من وجهين: الأول: لا يمتنع أنه قد قاله هو وقالوه هم، فحكى الله تعالى قوله ثم، وقولهم ههنا. والثاني: لعل فرعون قاله ابتداء فتلقنه الملأ منه فقالوه لغيره أو قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ، فإن الملوك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة، فكذا ههنا.

وأما قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة أوجه: الأول: أن كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قوله: ﴿يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ﴾ [الشعراء: ٣٥] ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبًا لهم: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين: أحدهما: أن قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ خطاب للجمع لا للواحد، فيجب أن يكون هذا كلام فرعون للقوم. أما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الواحد لا بخطاب الجمع. وأجيب عنه: بأنه يجوز أن يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيمًا لشأنه، لأن العظيم إنما يكنى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩] ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١].

والحجة الثانية: أنه تعالى لما ذكر قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ قال بعده: ﴿قَالُوٓا۟ أَرْجِهْ﴾ ولا شك أن هذا كلام القوم، وجعله جوابًا عن قولهم: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ فوجب أن يكون القائل لقوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ غير الذي قالوا أرجه، وذلك يدل على أن قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ كلام لغير الملأ من قوم فرعون. وأجيب عنه: بأنه لا يبعد أن القوم قالوا: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ﴾ ثم قالوا لفرعون ولأكابر خدمه ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ ثم أتبعوه بقولهم: ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾ فإن الخدم والأتباع يفوضون الأمر والنهي إلى المخدوم والمتبوع أولاً، ثم يذكرون ما حضر في خواطرهم من المصلحة.

والقول الثاني: أن قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ من بقية كلام القوم، واحتجوا عليه بوجهين: الأول: أنه منسوق على كلام القوم من غير فاصل، فوجب أن يكون ذلك من بقية كلامهم. والثاني: أن الرتبة معتبرة في الأمر، فوجب أن يكون قوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ خطابًا من الأدنى مع الأعلى، وذلك يوجب أن يكون هذا من بقية كلام فرعون معه.

وأجيب عن هذا الثاني: بأن الرئيس المخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته

ماذا تأمرون؟ ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وإدخال السرور في صدورهم وأن يظهر من نفسه كونه معظمًا لهم ومعتقدًا فيهم، ثم إن القائلين بأن هذا من بقية كلام قوم فرعون ذكروا وجهين: أحدهما: أن المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده، فإنه يقال للرئيس المطاع ما ترون في هذه الواقعة؛ أي ما ترى أنت وحدك، والمقصود أنك وحدك قائم مقام الجماعة. والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شأنه وحاله. والثاني: أن يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وأكابر دولته وعظماء حضرته، لأنهم هم المستقلون بالأمر والنهي، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ وَأَرۡسِلۡ فِي ٱلۡمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ١١١ يَأۡتُوكَ بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٖ ١١٢ وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرۡعَوۡنَ قَالُوٓاْ إِنَّ لَنَا لَأَجۡرًا إِن كُنَّا نَحۡنُ ٱلۡغَٰلِبِينَ ١١٣ قَالَ نَعَمۡ وَإِنَّكُمۡ لَمِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ﴾

اعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع والكسائي (أَرْجِهِ) بغير همز وكسر الهاء والإشباع، وقرأ عاصم وحمزة (أَرْجِهْ) بغير الهمز وسكون الهاء. وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو (أرجئهُ) بالهمز وضم الهاء، ثم إن ابن كثير أشبع الهاء على أصله والباقون لا يشبعون. قال الواحدي: رحمه الله ﴿قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ﴾ مهموز وغير مهموز لغتان يقال أرجأت الأمر وأرجيته إذا أخرته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرۡجَوۡنَ﴾ [التوبة: ١٠٦] و﴿تُرۡجِي مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب: ٥١] قرئ في الآيتين باللغتين، وأما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز، وسكون الهاء فقال الفراء: هي لغة العرب يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل إذا تحرك ما قبلها وأنشد.

فيصلح اليوم ويفسده غدا(١)

قال وكذلك يفعلون بهاء التأنيث فيقولون: هذه طلحة قد أقبلت، وأنشد.

لما رأى أن لا دعه ولا شبع

ثم قال الواحدي: ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس. وقال الزجاج: هذا شعر لا نعرف قائله، ولو قاله شاعر مذكور لقيل له أخطأت.

المسألة الثانية: في تفسير قوله: ﴿أَرۡجِهۡ﴾ قولان: الأول: الإرجاء التأخير فقوله: ﴿أَرۡجِهۡ﴾ أي

(١) هذا البيت لدويد القضاعي وهو دويد بن زيد بن نهد بن زيد بن حوتكة بن أسلم القضاعي ٣٥٢ق. هـ-؟هـ/ ٢٨٠-؟م، شاعر جاهلي، معمّر، لقب بـ(ذُويد) وقيل هو (جذيمة بن صبح بن زيد بن نهد!)، وذكر السجستاني أنه عاش ٤٥٦ سنة. وروي في القاموس المحيط أنه أدرك الإسلام. وهو ابن أخ الشاعر خزيمة بن نهد بن زيد.

وساق الشريف المرتضى في أماليه وصيته لبنيه لما حضرته الوفاة ومنها قوله: (أوصيكم بالناس شرًا لا ترحموا لهم عبرة، ولا تقيلوهم عثرة، قصرُّوا الأعنة وطوِّلوا الأسنة، واطعنوا شزرًا، واضربوا هبرًا، إذا أردتم المحاجزة فقبل المناجزة، والمرء يعجز لا محالة. وقد رويت هذه الوصية أو بعضها لجده نهد بن زيد.

أخره. ومعنى أخره: أي أخر أمره ولا تعجل في أمره بحكم، فتصير عجلتك حجة عليك، والمقصود أنهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم، ليكون ذلك أقوى في إبطال قول موسى عليه السلام.

والقول الثاني: وهو قول الكلبي وقتادة (أرجه) احبسه. قال المحققون: هذا القول ضعيف لوجهين: الأول: أن الإرجاء في اللغة هو التأخير لا الحبس، والثاني: أن فرعون ما كان قادرا على حبس موسى بعد ما شاهد حال العصا.

أما قوله: ﴿وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذه الآية تدل على أن السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وإلا لم يصح قوله: ﴿وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ﴿١١١﴾ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ ويدل على أن في طباع الخلق معرفة المعارضة، وإنها إذا أمكنت فلا نبوة، وإذا تعذرت فقد صحت النبوة، وأما بيان أن السحر ما هو وهل له حقيقة أم لا بل هو محض التمويه، فقد سبق الاستقصاء فيه في سورة البقرة.

المسألة الثانية: نقل الواحدي عن أبي القاسم الزجاجي: أنه قال: اختلف أصحابنا في المدينة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها فعيلة لأنها مأخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا إذا أقام به، وهذا القائل يستدل بإطباق القراء على همز المدائن، وهي فعائل كصحائف وصحيفة وسفائن وسفينة والياء إذا كانت زائدة في الواحد همزت في الجمع كقبائل وقبيلة، وإذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز في الجمع نحو معايش ومعيشة.

والقول الثاني: أنها مفعلة، وعلى هذا الوجه، فمعنى المدينة المملوكة من دانه يدينه، فقولنا مدينة من دان، مثل معيشة من عاش، وجمعها مداين على مفاعل. كمعايش، غير مهموز، ويكون اسمًا لمكان والأرض التي دانهم السلطان فيها أي ساسهم وقهرهم.

والقول الثالث: قال المبرد: مدينة أصلها مديونة من دانه إذا قهره وساسه، فاستثقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها إلى ما قبلها، واجتمع ساكنان الواو المزيدة التي هي واو المفعول، والياء التي هي من نفس الكلمة، فحذفت الواو لأنها زائدة، وحذف الزائد أولى من حذف الحرف الأصلي، ثم كسروا الدال لتسلم الياء، فلا تنقلب واوًا لانضمام ما قبلها فيختلط ذوات الواو بذوات الياء، وهكذا القول في المبيع والمخيط والمكيل، ثم قال الواحدي: والصحيح أنها فعيلة لاجتماع القراء على همز المدائن.

المسألة الثالثة: ﴿وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ يريد وأرسل في مدائن صعيد مصر رجالاً يحشروا إليك ما فيها من السحرة. قال ابن عباس: وكان رؤساء السحرة بأقصى مدائن الصعيد، ونقل القاضي عن ابن عباس، أنهم كانوا سبعين ساحرًا سوى رئيسهم، وكان الذي يعلمهم رجلا

مجوسيًّا من أهل نينوى بلدة يونس عليه السلام، وهي قرية بالموصل. وأقول هذا النقل مشكل، لأن المجوس أتباع زرادشت، وزرادشت إنما جاء بعد مجيء موسى عليه السلام.

أما قوله: ﴿يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي بكل سحار، والباقون بكل ساحر، فمن قرأ سحار فحجته أنه قد وصف بعليم، ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به، فحسن لذلك أن يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر، ومن قرأ ساحر فحجته قوله: ﴿وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ﴾ [الأعراف: ١٢٠] و﴿لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ﴾ [الشعراء: ٤٠] والسحرة جمع ساحر مثل كَتَبة وكَاتب وفَجَرة وفَاجِر. واحتجوا أيضًا بقوله: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾ [الأعراف: ١١٦] واسم الفاعل من سحروا ساحر.

المسألة الثانية: الباء في قوله: ﴿بِكُلِّ سَاحِرٍ﴾ يحتمل أن تكون بمعنى مع، ويحتمل أن تكون باء التعدية، والله أعلم.

المسألة الثالثة: هذه الآية تدل على أن السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان، وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون، من أنه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبًا على أهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبًا على أهل زمان موسى عليه السلام كانت معجزته شبيهة بالسحر وإن كان مخالفًا للسحر في الحقيقة، ولما كان الطب غالبًا على أهل زمان عيسى عليه السلام كانت معجزته من جنس الطب، ولما كانت الفصاحة غالبة على أهل زمان محمد عليه الصلاة والسلام لا جرم كانت معجزته من جنس الفصاحة.

ثم قال تعالى: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع، وابن كثير، وحفص عن عاصم، (إن لنا لأجرًا) بكسر الألف على الخبر والباقون على الاستفهام، ثم اختلفوا، فقرأ أبو عمرو بهمزة ممدودة على أصله والباقون بهمزتين قال الواحدي رحمه الله: الاستفهام أحسن في هذا الموضع، لأنهم أرادوا أن يعلموا هل لهم أجر أم لا؟ ويقطعون على أن لهم الأجر ويقوي ذلك إجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير على أنهما أرادا همزة الاستفهام، ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وقد تحذف همزة الاستفهام من اللفظ، وإن كانت باقية في المعنى كقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾ [الشعراء: ٢٢] فإنه يذهب كثير من الناس إلى أن معناه أو تلك بالاستفهام، وكما في قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٨] والتقدير أهذا ربي، وقيل: أيضًا المراد أن السحرة أثبتوا لأنفسهم أجرًا عظيمًا، لأنهم قالوا: لا بد لنا من أجر، والتنكير للتعظيم كقول العرب: إن له لإبلًا، وإن

له لغنمًا، يقصدون الكثرة.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: هلا قيل: ﴿وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوٓاْ﴾.

وجوابه: هو على تقدير: سائل سأل: ما قالوا إذ جاءوه.

فأجيب بقوله: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا﴾ أي جعلا على الغلبة.

فإن قيل: قوله: ﴿وَإِنَّكُمْ لَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ معطوف، وما المعطوف عليه؟

وجوابه: أنه معطوف على محذوف، سد مسده حرف الإيجاب، كأنه قال إيجابًا لقولهم: إن لنا لأجرًا، نعم إن لكم لأجرًا، وإنكم لمن المقربين. أراد أني لا أقتصر بكم على الثواب، بل أزيدكم عليه، وتلك الزيادة إني أجعلكم من المقربين عندي. قال المتكلمون: وهذا يدل على أن الثواب إنما يعظم موقعه إذا كان مقرونًا بالتعظيم، والدليل عليه أن فرعون لما وعدهم بالأجر قرن به ما يدل على التعظيم، وهو حصول القربة.

المسألة الثالثة: الآية تدل على أن كل الخلق كانوا عالمين بأن فرعون كان عبدًا ذليلاً مهينًا عاجزًا، وإلا لما احتاج إلى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى عليه السلام، وتدل أيضًا على أن السحرة ما كانوا قادرين على قلب الأعيان، وإلا لما احتاجوا إلى طلب الأجر والمال من فرعون، لأنهم لو قدروا على قلب الأعيان، فلم لم يقلبوا التراب ذهبًا، ولم لم ينقلوا ملك فرعون إلى أنفسهم ولِمَ لم يجعلوا أنفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا، والمقصود من هذه الآيات تنبيه الإنسان لهذه الدقائق، وأن لا يغتر بكلمات أهل الأباطيل والأكاذيب. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ ﴿١١٥﴾ قَالَ أَلْقُواْ فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُواْ صَٰغِرِينَ ﴿١١٩﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الفراء والكسائي: في باب (أما، وإما) إذا كنت آمرًا أو ناهيًا أو مخبرًا فهي مفتوحة وإذا كانت مشترطًا أو شاكًا أو مخيرًا فهي مكسورة تقول في المفتوحة أما الله فاعبدوه وأما الخمر فلا تشربوها وأما زيد فقد خرج.

وأما النوع الثاني: فتقول: إذا كنت مشترطًا، إما تعطين زيدًا فإنه يشكرك، قال الله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ﴾ [الأنفال: ٥٧] وتقول في الشك: لا أدري من قام إما زيد وإما عمرو، وتقول في التخيير، لي بالكوفة دار فإما أن أسكنها، وإما أن أبيعها والفرق بين، أما إذا أتت للشك وبين أو، أنك إذا قلت: جاءني زيد أو عمرو فقد يجوز أن تكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم

أدركك الشك فقلت: أو عمرو فصار الشك فيهما جميعًا، فأول الاسمين في (أو) يجوز أن يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فتستدرك بالاسم الآخر، ألا ترى أنك تقول: قام أخوك وتسكت، ثم تشك فتقول: أو أبوك، وإذا ذكرت إما فإنما تبني كلامك من أول الأمر على الشك وليس يجوز أن تقول: ضربت إما عبد الله وتسكت، وأما دخول ﴿أَنَّ﴾ في قوله: ﴿إِمَّآ أَن تُلْقِىَ﴾ وسقوطها من قوله: ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٦]فقال الفراء: أدخل (أن) في (إما) في هذه الآية لأنها في موضع أمر بالاختيار وهي في موضع نصب، كقول القائل: اختر ذا أو ذا، كأنهم قالوا: اختر أن تلقي أو نلقي، وقوله: ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ ليس فيه أمر بالتخيير. ألا ترى أن الأمر لا يصلح ههنا، فلذلك لم يكن فيه (أن)، والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِمَّآ أَن تُلْقِىَ﴾ يريد عصاه ﴿وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ﴾ أي ما معنا من الحبال والعصي فمفعول الإلقاء محذوف وفي الآية دقيقة أخرى وهي أن القوم راعوا حسن الأدب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر، وقال أهل التصوف: إنهم لما راعوا هذا الأدب لا جرم رزقهم الله تعالى الإيمان ببركة رعاية هذا الأدب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في أن يكون ابتداء الإلقاء من جانبهم، وهو قولهم: ﴿وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ﴾ لأنهم ذكروا الضمير المتصل وأكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لا نكرة.

واعلم أن القوم لما راعوا الأدب أولاً وأظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء بالإلقاء قال موسى عليه السلام: ألقوا ما أنتم ملقون، وفيه سؤال: وهو أن إلقاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر والأمر بالكفر كفر، وحيث كان كذلك فكيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول ألقوا؟

والجواب عنه من وجوه:

الأول: أنه عليه الصلاة والسلام إنما أمرهم بشرط أن يعلموا في فعلهم أن يكون حقًّا فإذا لم يكن كذلك فلا أمر هناك، كقول القائل منا لغيره: اسقني الماء من الجرة فهذا الكلام إنما يكون أمرًا بشرط حصول الماء في الجرة، فأما إذا لم يكن فيها ماء فلا أمر ألبتة كذلك ههنا. الثاني: أن القوم إنما جاءوا لإلقاء تلك الحبال والعصي، وعلم موسى عليه السلام أنهم لا بد وأن يفعلوا ذلك وإنما وقع التخيير في التقديم والتأخير، فعند ذلك أذن لهم في التقديم ازدراء لشأنهم، وقلة مبالاة بهم، وثقة بما وعده الله تعالى به من التأييد والقوة، وأن المعجزة لا يغلبها سحر أبدًا. الثالث: أنه عليه الصلاة والسلام كان يريد إبطال ما أتوا به من السحر، وإبطاله ما كان يمكن إلا بإقدامهم على إظهاره، فأذن لهم في الإتيان بذلك السحر ليمكنه الإقدام على إبطاله. ومثاله أن من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها؛ يقول له: هات، وقل، واذكرها، وبالغ في تقريرها، ومراده منه أنه إذا أجاب عنها بعد هذه المبالغة فإنه يظهر لكل أحد ضعفها وسقوطها، فكذا ههنا، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأعراف: ١١٦] واحتج به القائلون بأن السحر محض التمويه. قال القاضي: لو كان السحر حقًّا، لكانوا قد سحروا قلوبهم لا أعينهم؟ فثبت أن المراد أنهم تخيلوا أحوالاً عجيبة مع أن الأمر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه. قال الواحدي: بل المراد سحروا أعين الناس، أي قلبوها عن صحة أدراكها بسبب تلك التمويهات، وقيل: إنهم أتوا بالحبال والعصي ولطخوا تلك الحبال بالزئبق، وجعلوا الزئبق في دواخل تلك العصي، فلما أثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدًّا، فالناس تخيلوا أنها تتحرك وتلتوي باختيارها وقدرتها.

وأما قوله: ﴿وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ﴾ فالمعنى: أن العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصي. قال المبرد: ﴿وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ﴾ أرهبوهم، والسين زائدة. قال الزجاج: استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس، وذلك بأن بعثوا جماعة ينادون عند إلقاء ذلك: أيها الناس احذروا، فهذا هو الاسترهاب. وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه خيل إلى موسى عليه السلام أن حبالهم وعصيهم حيات مثل عصا موسى، فأوحى الله عز وجل إليه ﴿أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ﴾ [الأعراف: ١١٧] قال المحققون: إن هذا غير جائز، لأنه عليه السلام لما كان نبيًّا من عند الله تعالى كان على ثقة ويقين من أن القوم لم يغالبوه، وهو عالم بأن ما أتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل، ومع هذا الجزم فإنه يمتنع حصول الخوف.

فإن قيل: أليس أنه تعالى قال: ﴿فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه: ٦٧].

قلنا: ليس في الآية أن هذه الخيفة إنما حصلت لأجل هذا السبب، بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير في ظهور حجة موسى عليه السلام على سحرهم.

ثم إنه تعالى قال في صفة سحرهم: ﴿وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ روي أن السحرة قالوا قد علمنا سحرًا لا يطيقه سحرة أهل الأرض إلا أن يكون أمرًا من السماء، فإنه لا طاقة لنا به. وروي أنهم كانوا ثمانين ألفًا. وقيل: سبعين ألفًا. وقيل: بضعة وثلاثين ألفًا. واختلفت الروايات، فمن مقل ومن مكثر، وليس في الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ﴾ يحتمل أن يكون المراد من هذا الوحي حقيقة الوحي. وروى الواحدي عن ابن عباس: أنه قال: يريد وألهمنا موسى أن ألق عصاك.

ثم قال: ﴿فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: فيه حذف وإضمار، والتقدير ﴿فَأَلْقَىٰهَا﴾ ﴿فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ﴾ .

المسألة الثانية: قرأ حفص عن عاصم (تلقف) ساكنة اللام خفيفة القاف، والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام. وروي عن ابن كثير (تلقّف) بتشديد القاف. وعلى هذا الخلاف في طه والشعراء. أما من خفف فقال ابن السكيت: اللقف مصدر لقفت الشيء ألقفه لقفًا إذا أخذته،

فأكلته أو ابتلعته، ورجل لقف سريع الأخذ، وقال اللحياني: ومثله ثقف يثقف ثقًا وثقيف كلقيف بين الثقافة واللقافة، وأما القراءة بالتشديد فهو من تلقف يتلقف، وأما قراءة ابن كثير فأصلها تتلقف أدغم إحدى التاءين في الأخرى.

المسألة الثالثة: قال المفسرون: لما ألقى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الأفق ثم فتحت فكها فكان ما بين فكيها ثمانين ذراعًا وابتلعت ما ألقوا من حبالهم وعصيهم، فلما أخذها موسى صارت عصًا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار أصلاً. واعلم أن هذا مما يدل على وجود الإله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام، وذلك لأن ذلك الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الحبال والعصي مع كثرتها ثم صارت عصًا كما كانت فهذا يدل على أنه تعالى أعدم أجسام تلك الحبال والعصي، أو على أنه تعالى فرق بين تلك الأجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة وأذهبها في الهواء بحيث لا يحس بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين، فلا يقدر على هذه الحالة أحد إلا الله سبحانه وتعالى.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿مَا يَأۡفِكُونَ﴾ فيه وجهان: الأول: معنى الإفك في اللغة: قلب الشيء عن وجهه، ومنه قيل للكذب إفك لأنه مقلوب عن وجهه. قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿مَا يَأۡفِكُونَ﴾ يريد يكذبون، والمعنى: أن العصا تلقف ما يأفكونه أي يقلبونه عن الحق إلى الباطل ويزورونه وعلى هذ التقدير فلفظة (ما) موصولة، والثاني: أن يكون (ما) مصدرية، والتقدير: فإذا هي تلقف إفكهم تسمية للمأفوك بالإفك.

ثم قال تعالى: ﴿فَوَقَعَ ٱلۡحَقُّ﴾ قال مجاهد والحسن: ظهر. وقال الفراء: فتبين الحق من السحر. قال أهل المعاني: الوقوع: ظهور الشيء بوجوده نازلاً إلى مستقره، وسبب هذا الظهور أن السحرة قالوا: لوكان ما صنع موسى سحرًا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد، فلما فقدت ثبت أن ذلك إنما حصل بخلق الله سبحانه وتعالى وتقديره، لا لأجل السحر، فهذا هو الذي لأجله تميز المعجز عن السحر. قال القاضي قوله: ﴿فَوَقَعَ ٱلۡحَقُّ﴾ يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع أن يصير لا واقعًا.

فإن قيل: قوله: ﴿فَوَقَعَ ٱلۡحَقُّ﴾ يدل على قوة هذا الظهور، فكان قوله: ﴿وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ تكريرًا من غير فائدة!

قلنا: المراد أن مع ثبوت هذا الحق زالت الأعيان التي أفكوها وهي تلك الحبال والعصي، فعند ذلك ظهرت الغلبة، فلهذا قال تعالى: ﴿فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ﴾ لأنه لا غلبة أظهر من ذلك ﴿وَٱنقَلَبُواْ صَٰغِرِينَ﴾ لأنه لا ذل ولا صغار أعظم في حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته، على وجه لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة أصلاً قال الواحدي: لفظة (ما) في قوله: ﴿وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ يجوز أن تكون بمعنى (الذي) فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر أي زال وذهب بفقدانها ويجوز أن تكون بمعنى المصدر كأنه قيل بطل عملهم، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿١٢٠﴾ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال المفسرون: إن تلك الحبال والعصي كانت حِمْل ثلثمائة بعير، فلما ابتلعها ثعبان موسى عليه السلام وصارت عصًا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن السحر، بل هو أمر إلهي، فاستدلوا به على أن موسى عليه السلام نبي صادق من عند الله تعالى، قال المتكلمون: وهذه الآية من أعظم الدلائل على فضيلة العلم، وذلك لأن أولئك الأقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه، فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر، علموا أنه من المعجزات الإلهية، لا من جنس التمويهات البشرية ولو أنهم ما كانوا كاملين في علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال، لأنهم كانوا يقولون: لعله أكمل منا في علم السحر، فقدر على ما عجزنا عنه، فثبت أنهم كانوا كاملين في علم السحر. فلأجل كمالهم في ذلك العلم انتقلوا من الكفر إلى الإيمان. فإذا كان حال علم السحر كذلك، فما ظنك بكمال حال الإنسان في علم التوحيد.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ﴾ قالوا: دلت هذه الآية على أن غيرهم ألقاهم ساجدين، وما ذاك إلا الله رب العالمين فهذا يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى. قال مقاتل: ألقاهم الله تعالى ساجدين. وقال المعتزلة: الجواب عنه من وجوه: الأول: أنهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة لم يتمالكوا أن وقعوا ساجدين؛ فصار كأن ملقيًا ألقاهم. الثاني: قال الأخفش: من سرعة ما سجدوا صاروا كأنهم ألقاهم غيرهم لأنهم لم يتمالكوا أن وقعوا ساجدين. الثالث: أنه ليس في الآية أنه ألقاهم ملق إلى السجود، إلا أنا نقول: إن ذلك الملقي هو أنفسهم.

والجواب: أن خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله تعالى، وإلا لافتقروا في خلق تلك الداعية الجازمة إلى داعية أخرى ولزم التسلسل وهو محال. ثم إن أصل تلك القدرة مع تلك الداعية الجازمة تصير موجبة للفعل. وخالق ذلك الموجب هو الله تعالى فكان ذلك الفعل والأثر مسندًا إلى الله تعالى، والله أعلم.

المسألة الثالثة: أنه تعالى ذكر أولاً أنهم صاروا ساجدين، ثم ذكر بعده أنهم قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فما الفائدة فيه مع أن الإيمان يجب أن يكون متقدمًا على السجود؟ وجوابه من وجوه: الأول: أنهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال، وجعلوا ذلك السجود شكرًا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والإيمان، وعلامة أيضًا على انقلابهم من الكفر إلى الإيمان، وإظهار

الخضوع والتذلل لله تعالى فكأنهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الأمور الثلاثة على سبيل الجمع.

الوجه الثاني: لا يبعد أنهم عند الذهاب إلى السجود قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل، والوجه الصحيح هو الأول.

المسألة الرابعة: احتج أهل التعليم بهذه الآية فقالوا: الدليل على أن معرفة الله لا تحصل إلا بقول النبي: أن أولئك السحرة لما قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ لم يتم إيمانهم فلما قالوا: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ تم إيمانهم وذلك يدل على قولنا.

وأجاب العلماء عنه: بأنهم لما قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ قال لهم فرعون: إياي تعنون فلما قالوا: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ﴾ قال: إياي تعنون لأني أنا الذي ربيت موسى فلما قالوا: ﴿وَهَٰرُونَ﴾ زالت الشبهة، وعرف الكل أنهم كفروا بفرعون وآمنوا بإله السماء، وقيل إنما خصهما بالذكر بعد دخولهما في جملة العالمين لأن التقدير آمنا برب العالمين، وهو الذي دعا إلى الإيمان به موسى وهارون. وقيل: خصهما بالذكر تفضيلاً وتشريفًا كقوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨].

قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا۟ مِنْهَآ أَهْلَهَا ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ۚ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ عاصم في رواية حفص ﴿ءَامَنتُم﴾ بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك في طه والشعراء وقرأ عاصم في رواية أبي بكر وحمزة والكسائي (أأمنتم) بهمزتين في جميع القرآن، وقرأ الباقون بهمزة واحدة ممدودة في جميعه على الاستفهام. قال الفراء: أما قراءة حفص ﴿ءَامَنتُم﴾ بلفظ الخبر من غير مد، فالوجه فيها أنه يخبرهم بإيمانهم على وجه التقريع لهم والإنكار عليهم، وأما القراءة بالهمزتين فأصله (أأمنتم) على وزن أفعلتم.

المسألة الثانية: اعلم أن فرعون لما رأى أن أعلم الناس بالسحر أقر بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع الخلق العظيم خاف أن يصير ذلك حجة قوية عند قومه على صحة نبوة موسى عليه السلام فألقى في الحال نوعين من الشبهة إلى أسماع العوام، لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام.

فالشبهة الأولى: قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ﴾ والمعنى: أن إيمان هؤلاء بموسى عليه

السلام ليس لقوة الدليل، بل لأجل أنهم تواطئوا مع موسى أنه إذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك، فهذا الإيمان إنما حصل بهذا الطريق.

والشبهة الثانية: أن غرض موسى والسحرة فيما تواطئوا عليه إخراج القوم من المدينة وإبطال ملكهم، ومعلوم عند جميع العقلاء أن مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من أصعب الأمور فجمع فرعون اللعين بين الشبهتين اللتين لا يوجد أقوى منهما في هذا الباب. وروى محمد بن جرير عن السدي في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم: أن موسى وأمير السحرة التقيا فقال موسى عليه السلام: أرأيتك إن غلبتك أتؤمن بي وتشهد أن ما جئت به الحق؟ قال الساحر: لآتين غدًا بسحر لا يغلبه سحر، فوالله لئن غلبتني لأومنن بك، وفرعون ينظر إليهما ويسمع قولهما، فهذا هو قول فرعون ﴿إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ﴾ واعلم أن هذا يحتمل أنه كان قد حصل، ويحتمل أيضًا أن فرعون ألقى هذا الكلام في البين، ليصير صارفًا للعوام عن التصديق بنبوة موسى عليه السلام. قال القاضي: وقوله: ﴿قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الإلهية، لأنه لو كان إلهًا لما جاز أن يأذن لهم في أن يؤمنوا به مع أنه يدعوهم إلى إلهية غيره، ثم قال: وذلك من خذلان الله تعالى الذي يظهر على المبطلين.

أما قوله: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ لا شبهة في أنه ابتداء وعيد، ثم إنه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل، بل فسره فقال: ﴿لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى، وهو أن يقطعهما من جهتين مختلفتين، أما من اليد اليمنى والرجل اليسرى، أو من اليد اليسرى والرجل اليمنى، وأما الصلب فمعروف فتوعدهم بهذين الأمرين العظيمين، واختلفوا في أنه هل وقع ذلك منه؟ وليس في الآية ما يدل على أحد الأمرين. واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه:

الأول: أنه تعالى حكى عن الملأ من قوم فرعون أنهم قالوا له: ﴿أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٢٧] ولو أنه ترك أولئك السحرة وقومه أحياء وما قتلهم، لذكرهم أيضًا ولحذرهم عن الإفساد الحاصل من جهتهم. ويمكن أن يجاب عنه بأنهم دخلوا تحت قومه فلا وجه لإفرادهم بالذكر.

والثاني: أن قوله تعالى حكاية عنهم ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾ يدل على أنه كان قد نزل بهم بلاء شديد عظيم، حتى طلبوا من الله تعالى أن يصبرهم عليه. ويمكن أن يجاب عنه بأنهم طلبوا من الله تعالى الصبر على الإيمان وعدم الالتفات إلى وعيده.

الثالث: ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه فعل ذلك وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وهذا هو الأظهر مبالغة منه في تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام. وقال آخرون: إنه لم يقع من فرعون ذلك، بل استجاب الله تعالى لهم الدعاء في قولهم: ﴿وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ لأنهم سألوه تعالى أن يكون توفيهم من جهته لا بهذا القتل والقطع وهذا الاستدلال قريب.

ثم حكى تعالى عن القوم ما لا يجوز أن يقع من المؤمن عند هذا الوعيد أحسن منه، وهو قولهم لفرعون: ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا﴾ فبينوا أن الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا إنزال النقمة بهم، بل يقتضي خلاف ذلك، وهو أن يتأسى بهم في الإقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل. يقال: نقمت أنقم إذا بالغت في كراهية الشيء، وقد مر عند قوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ﴾ [المائدة: ٥٩]قال ابن عباس: يريد ما أتينا بذنب تعذبنا عليه إلا أن آمنا بآيات ربنا. والمراد: ما أتى به موسى عليه السلام من المعجزات القاهرة التي لا يقدر على مثلها إلا الله تعالى.

ثم قالوا: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾ معنى الإفراغ في اللغة الصب. يقال: درهم مُفرَّغ إذا كان مصبوبًا في قالبه وليس بمضروب، وأصله من إفراغ الإناء وهو صب ما فيه حتى يخلو الإناء وهو من الفراغ، فاستعمل في الصبر على التشبيه بحال إفراغ الإناء. قال مجاهد: المعنى صب علينا الصبر عند الصلب والقطع، وفي الآية فوائد:

الفائدة الأولى: ﴿أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾ أكمل من قوله: أنزل علينا صبرًا، لأنا ذكرنا أن إفراغ الإناء هو صب ما فيه بالكلية، فكأنهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه.

والفائدة الثانية: أن قوله ﴿صَبْرًا﴾ مذكور بصيغة التنكير، وذلك يدل على الكمال والتمام، أي صبرا كاملاً تامًا كقوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ [البقرة: ٩٦]أي على حياة كاملة تامة.

والفائدة الثالثة: إن ذلك الصبر من قبلهم ومن أعمالهم، ثم إنهم طلبوه من الله تعالى، وذلك يدل على أن فعل العبد لا يحصل إلا بتخليق الله وقضائه. قال القاضي: إنما سألوه تعالى الألطاف التي تدعوهم إلى الثبات والصبر، وذلك معلوم في الأدعية.

والجواب: هذا عدول عن الظاهر، ثم الدليل يأباه، وذلك لأن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس إلا من قبل الله عز وجل، فيكون الكل من الله تعالى.

وأما قوله: ﴿وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ فمعناه توفنا على الدين الحق الذي جاء به موسى عليه السلام.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: احتج أصحابنا على أن الإيمان والإسلام لا يحصل إلا بخلق الله تعالى، ووجه الاستدلال به ظاهر. والمعتزلة يحملونه على فعل الألطاف والكلام عليه معلوم مما سبق.

المسألة الثانية: احتج القاضي بهذه الآية على أن الإيمان والإسلام واحد. فقال: إنهم قالوا أولاً ﴿ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا﴾ ثم قالوا ثانيًا: ﴿وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ فوجب أن يكون هذا الإسلام هو ذاك الإيمان، وذلك يدل على أن أحدهما هو الآخر، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴿١٢٧﴾ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾﴾

اعلم أن بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى ولا أخذه ولا حبسه، بل خلى سبيله فقال قومه له: ﴿أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾.

واعلم أن فرعون كان كلما رأى موسى خافه أشد الخوف، فلهذا السبب لم يتعرض له إلا أن قومه لم يعرفوا ذلك، فحملوه على أخذه وحبسه. وقوله: ﴿لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ أي يفسدوا على الناس دينهم الذي كانوا عليه، وإذا أفسدوا عليهم أديانهم توسلوا بذلك إلى أخذ الملك.

أما قوله: ﴿وَيَذَرَكَ﴾ فالقراءة المشهورة فيه ﴿وَيَذَرَكَ﴾ بالنصب. وذكر صاحب (الكشاف): فيه ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون قوله: ﴿وَيَذَرَكَ﴾ عطفًا على قوله: ﴿لِيُفْسِدُوا۟﴾ لأنه إذا تركهم ولم يمنعهم، كان ذلك مؤديا إلى تركه وترك آلهته، فكأنه تركهم لذلك. وثانيها: أنه جواب للاستفهام بالواو، وكما يجاب بالفاء مثل قول الحطيئة:

أَلَمْ أَكُ جارَكُمْ ويكُونَ بَيْنِي وبَيْنَكُمُ المَوَدَّةُ والإِخاءُ؟[1]

والتقدير: أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض فيذرك وآلهتك. قال الزجاج: والمعنى أيكون منك أن تذر موسى وأن يذرك موسى؟ وثالثها: النصب بإضمار أن تقديره: أتذر موسى وقومه ليفسدوا وأن يذرك وآلهتك؟ قال صاحب (الكشاف): وقرئ (ويذرُك وءالهتك) بالرفع عطفا على (أتذر) بمعنى أتذره ويذرك؟ أي انطلق له، وذلك يكون مستأنفا أو حالا على معنى أتذره وهو يذرك وإلهتك؟ وقرأ الحسن (ويذرْك) بالجزم، وقرأ أنس (ونذرك) بالنون والنصب، أي يصرفنا عن عبادتك فنذرها.

وأما قوله: ﴿وَءَالِهَتَكَ﴾ قال أبو بكر الأنباري: كان ابن عباس ينكر قراءة العامة، ويقرأ (وإلاهتك) أي عبادتك، ويقول إن فرعون كان يُعبَد ولا يعبُد، قال ابن عباس: أما قراءة العامة (وآلهتك) فالمراد جمع إله، وعلى هذا التقدير: فقد اختلفوا فيه. فقيل إن فرعون كان قد وضع لقومه أصنامًا صغارًا، وأمرهم بعبادتها. وقال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤] ورب هذه الأصنام،

(١) الحُطَيئة هو: جرول بن أوس بن مالك العبسي، أبو مليكة. ؟ - ٤٥هـ/ ؟ - ٦٦٥م، شاعر مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام. كان هجاءً عنيفًا، لم يكد يسلم من لسانه أحد، وهجا أمه وأباه ونفسه. وأكثر من هجاء الزبرقان بن بدر، فشكاه إلى عمر بن الخطاب، فسجنه عمر بالمدينة، فاستعطفه بأبيات، فأخرجه ونهاه عن هجاء الناس.

فذلك قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤] وقال الحسن: كان فرعون يعبد الأصنام. وأقول: الذي يخطر ببالي إن فرعون إن قلنا: إنه ما كان كامل العقل لم يجز في حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه، وإن كان عاقلاً لم يجز أن يعتقد في نفسه كونه خالقًا للسموات والأرض، ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء أن يعتقدوا فيه ذلك لأن فساده معلوم بضرورة العقل. بل الأقرب أن يقال: إنه كان دهريًّا ينكر وجود الصانع، وكان يقول: مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب، وأما المجدي في هذا العالم للخلق، ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه، فقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤] أي مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم. وقوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨] أي لا أعلم لكم أحدًا يجب عليكم عبادته إلا أنا، وإذا كان مذهبه ذلك لم يبعد أن يقال إنه كان قد اتخذ أصنامًا على صور الكواكب، ويعبدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير: فلا امتناع في حمل قوله تعالى: ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ على ظاهره، فهذا ما عندي في هذا الباب، والله أعلم.

واعلم أن على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم أرادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على أخذ موسى عليه السلام، وحبسه، وإنزال أنواع العذاب به، فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفًا من موسى عليه السلام. ولكنه قال: ﴿سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وابن كثير (سنَقْتُل) بفتح النون والتخفيف، والباقون بضم النون والتشديد على التكثير. يعني أبناء بني إسرائيل ومن آمن بموسى عليه السلام.

المسألة الثانية: أن موسى عليه السلام إنما يمكنه الإفساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته، وذلك بأن نقتل أبناء بني إسرائيل ونستحيي نساءهم. ثم بيَّن أنه قادر على ذلك بقوله: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ والمقصود منه ترك موسى وقومه، لا من عجز وخوف، ولو أراد به البطش لقدر عليه، كأنه يوهم قومه أنه إنما لم يحبسه ولم يمنعه لعدم التفاته إليه ولعدم خوفه منه. واختلف المفسرون، فمنهم من قال: كان يفعل ذلك كما فعله ابتداء عند ولادة موسى، ومنهم من قال بل منع منه، واتفق المفسرون على أن هذا التهديد وقع في غير الزمان الأول ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه: ﴿ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ﴾ وهذا يدل على أن الذي قاله الملأ لفرعون، والذي قاله فرعون لهم قد عرفه موسى عليه السلام ووصل إليه، فعند ذلك قال لقومه ﴿ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ فههنا أمرهم بشيئين وبشَّرهم بشيئين. أما اللذان أمر موسى عليه السلام بهما؛ فالأول: الاستعانة بالله تعالى. والثاني: الصبر على بلاء الله. وإنما أمرهم أولا بالاستعانة بالله وذلك لأن من عرف أنه لا مدبر في العالم إلا الله تعالى انشرح صدره بنور

معرفة الله تعالى وحينئذ يسهل عليه أنواع البلاء، ولأنه يرى عند نزول البلاء أنه إنما حصل بقضاء الله تعالى وتقديره. واستعداده بمشاهدة قضاء الله، خفف عليه أنواع البلاء، وأما اللذان بشر بهما؛ فالأول: قوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ وهذا إطماع من موسى عليه السلام قومه في أن يورثهم الله تعالى أرض فرعون بعد إهلاكه، وذلك معنى الإرث، وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف. والثاني: قوله: ﴿وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ فقيل: المراد أمر الآخرة فقط، وقيل: المراد أمر الدنيا فقط وهو: الفتح، والظفر، والنصر على الأعداء، وقيل المراد مجموع الأمرين، وقوله: ﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾ إشارة إلى أن كل من اتقى الله تعالى وخافه فالله يعينه في الدنيا والآخرة.

قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا ۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٢٩﴾﴾

اعلم أن قوم موسى عليه السلام، لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفزعوا، وقالوا قد أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا، وذلك لأن بني إسرائيل كانوا قبل مجيء موسى عليه السلام مستضعفين في يد فرعون اللعين، فكان يأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الأعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم، فلما بعث الله تعالى موسى عليه السلام قوي رجاؤهم في زوال تلك المضار والمتاعب، فلما سمعوا أن فرعون أعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم، فقالوا هذا الكلام.

فإن قيل: أليس هذا القول يدل على أنهم كرهوا مجيء موسى عليه السلام وذلك يوجب كفرهم؟

والجواب: أن موسى عليه السلام لما جاء، وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور. فلما رأوا أنها ما زالت، رجعوا إليه في معرفة كيفية ذلك الوعد فبيَّن موسى عليه السلام أن الوعد بإزالتها لا يوجب الوعد بإزالتها في الحال، وبيَّن لهم أنه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذي قدره له، والحاصل أن هذا ما كان بنفرة عن مجيء موسى عليه السلام بالرسالة، بل استكشافًا لكيفية ذلك الوعد، والله أعلم.

واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عليه السلام: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ﴾ قال سيبويه: (عسى) طمع وإشفاق. قال الزجاج: وما يطمع الله تعالى فيه فهو واجب.

ولقائل أن يقول: هذا ضعيف لأن لفظ (عسى) ههنا ليس كلام الله تعالى بل هو حكاية عن كلام موسى عليه السلام، إلا أنا نقول مثل هذا الكلام إذا صدر عن رسول ظهرت حجة نبوته عليه الصلاة والسلام بالمعجزات الباهرة أفاد قوة النفس وأزال ما خامرها من الانكسار والضعف فقوَّى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا

الجزع المذموم ثم بيَّن بقوله: ﴿فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ ما يجري مجرى الحث لهم على التمسك بطاعة الله تعالى.

واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذي يفيد العلم. وهو على الله محال، وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته. وهو أيضًا على الله محال، وقد يراد به الانتظار. وهو أيضًا على الله محال، وقد يراد به الرؤية، ويجب حمل اللفظ ههنا عليها. قال الزجاج: أي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم، وإنما يجازيهم على ما يقع منهم.

فإن قيل: إذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الإشكال، لأن الفاء في قوله: ﴿فَيَنظُرَ﴾ للتعقيب فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال، وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى.

قلنا: تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٩] لا جرم بدأ ههنا بذكر ما أنزله بفرعون وبقومه من المحن حالاً بعد حال، إلى أن وصل الأمر إلى الهلاك تنبيهًا للمكلفين على الزجر عن الكفر والتمسك بتكذيب الرسل، خوفًا من نزول هذه المحن بهم. فقال: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ﴾ وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: السنين جميع السنة، قال أبو علي الفارسي: السنة على معنيين: أحدهما: يراد بها الحول والعام، والآخر يراد بها الجدب وهو خلاف الخصب فمما أريد به الجدب هذه الآية وقوله ﷺ: **«اللَّهُمَّ، اجْعَلْهَا عَلَيهِمْ سِنِينًا كَسِنِين يُوسُفَ»**(١) وقول عمر رضي الله عنه: إنا لا نقع في عام السنة، فلما كانت السنة يعني بها الجدب، اشتقوا منها كما يشتق من الجدب. ويقال: أسنتوا، كما يقال: أجدبوا. قال الشاعر:

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (التفسير)، باب: (سورة آل عمران)، باب: (ليس لك من الأمر شيء) (٨/ ٧٤)، حديث رقم (٤٥٦٠) من طريق إبراهيم بن سعد... به، ومسلم في كتاب (المساجد)، باب: (استحباب القنوت في جميع الصلاة) (١/ ٢٩٤/ ٤٦٦/ ٤٦٧) من طريق يونس... به، كلاهما (إبراهيم بن سعد، يونس) عن الزهري... به.

وَرِجالُ مَكَّةَ مِسنِتونَ عِجافُ[1]

قال أبو زيد: بعض العرب تقول: هذه سنين ورأيت سنينًا، فتعرب النون. ونحوه. قال الفراء: ومنه قول الشاعر:

دعاني من نجد فإن سنينه لعِبْنَ بنا وشيبننا مردا[2]

قال الزجاج: السنين في كلام العرب الجدوب، يقال: مستهم السنة ومعناه: جدب السنة. وشدة السنة.

إذا عرفت هذا فنقول: قال المفسرون: ﴿أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ﴾ يريد الجوع والقحط عاما بعد عام، فالسنون لأهل البوادي ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ لأهل القرى.

ثم قال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: ظاهر الآية أنه تعالى إنما أنزل عليهم هذه المضار لأجل أن يرجعوا عن طريقة التمرد والعناد إلى الانقياد والعبودية، وذلك لأن أحوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[الإسراء: ٦٧] وقوله: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ﴾[فصلت: ٥٤].

المسألة الثانية: قال القاضي: هذه الآية تدل على أنه تعالى فعل ذلك إرادة منه أن يتذكروا، لا أن يقيموا على ما هم عليه من الكفر.

أجاب الواحدي عنه: بأنه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن، لا بمعنى أنه تعالى يمتحنهم، لأن ذلك على الله تعالى محال، بل بمعنى أنه تعالى عاملهم معاملة تشبه الابتلاء والامتحان، فكذا ههنا، والله أعلم.

ثم بيّن تعالى أنهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد في كفرهم ومعصيتهم فقال: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ﴾ قال ابن عباس: يريد بالحسنة العشب والخصب والثمار والمواشي والسعة في الرزق والعافية والسلامة ﴿قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ﴾ أي نحن مستحقون على العادة التي جرت من كثرة نعمنا وسعة أرزاقنا، ولم يعلموا أنه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه. وقوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء ﴿يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ أي يتشاءموا به. ويقولوا إنما أصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه،

---

(١) هذا البيت لابن الزيدي وتقدمت ترجمته.

(٢) البيت للشاعر الصمة القشيري وهو الصمة بن عبد الله بن الطفيل بن قرة القشيري، من بني عامر بن صعصعة، من مضر. ؟ - ٩٥هـ/ ؟ - ٧١٣م، شاعر غزل بدوي، من شعراء العصر الأموي، ومن العشاق المتيمين، كان يسكن بادية العراق، وانتقل إلى الشام. ثم خرج غازيًا يريد بلاد الديلم، فمات في طبرستان.

والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله: ﴿يَطَّيَّرُوا﴾ هو في الأصل يتطيروا، أدغمت التاء في الطاء، لأنهما من مكان واحد من طرف اللسان وأصول الثنايا وقوله: ﴿أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ في الطائر قولان:

القول الأول: قال ابن عباس: يريد شؤمهم عند الله تعالى أي من قبل الله أي إنما جاءهم الشر بقضاء الله وحكمه، فالطائر ههنا الشؤم. ومثله قوله تعالى في قصة ثمود: ﴿قَالُوا۟ ٱطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَ ۚ قَالَ طَٰٓئِرُكُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٤٧].

قال الفراء: وقد تشاءمت اليهود بالنبي ﷺ بالمدينة، فقالوا: غلت أسعارنا وقلت أمطارنا مذ أتانا، قال الأزهري: وقيل للشؤم طائر وطير وطيرة، لأن العرب كان من شأنها عيافة الطير وزجرها، والتطير ببارحها، ونعيق غربانها، وأخذها ذات اليسار إذا أثاروها، فسموا الشؤم طيرًا وطائرًا وطيرة لتشاؤمهم بها.

ثم أعلم الله تعالى على لسان رسوله أن طيرتهم باطلة، فقال: «لاَ طِيَرَةَ وَلاَ هَام» (١) وكان النبي ﷺ يتفاءل، ولا يتطير (٢). وأصل الفأل الكلمة الحسنة، وكانت العرب مذهبها في الفأل والطيرة واحد، فأثبت النبي ﷺ الفأل وأبطل الطيرة قال محمد الرازي رحمه الله: ولا بد من ذكر فرق بين البابين. والأقرب أن يقال: إن الأرواح الإنسانية أصفى وأقوى من الأرواح البهيمية والطيرية. فالكلمة التي تجري على لسان الإنسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير، وحركات البهائم، فإن أرواحها ضعيفة، فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الأحوال.

القول الثاني: في تفسير الطائر قال أبو عبيدة: ﴿أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ أي حظهم. وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إنما طائرهم ما قضي عليهم وقدر لهم والعرب تقول: أطرت المال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه. أي حصل له ذلك السهم.

واعلم أن على كلا القولين، المعنى: أن كل ما يصيبهم من خير أو شر فهو بقضاء الله تعالى وبتقديره ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أن الكل من الله تعالى، وذلك لأن أكثر الخلق يضيفون الحوادث إلى الأسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله تعالى وتقديره، والحق أن الكل من الله، لأن كل موجود، فهو إما واجب الوجود لذاته أو ممكن لذاته، والواجب واحد وما سواه ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته، وبهذا الطريق يكون الكل من الله فإسنادها إلى غير الله يكون جهلاً بكمال الله تعالى.

(١) صحيح: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (٢/ ١١٧١)، حديث رقم (٣٥٣٩)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٢٦٩)، حديث رقم (٢٤٢٥) من طريق سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ. . . به، وانظر: الصحيحة للألباني (٧٨٢).

(٢) حديث كان يحب الفأل تقدم تخريجه.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ۝١٣٢ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ۝١٣٣﴾

اعلم أنه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى أنهم لجهلهم أسندوا حوادث هذا العالم لا إلى قضاء الله تعالى وقدره، فحكى عنهم في هذه الآية نوعًا آخر من أنواع الجهالة والضلالة، وهو أنهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر، وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية من باب السحر منهم. وقالوا لموسى: إنا لا نقبل شيئًا منها ألبتة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في كلمة (مهما) قولان: الأول: أن أصلها (ماما) الأولى هي (ما) الجزاء، والثانية هي التي تزاد توكيدًا للجزاء، كما تزاد في سائر حروف الجزاء، كقولهم: إما ومما وكيفما قال الله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ﴾ [الأنفال: ٥٩] وهو كقولك: إن تثقفنهم، ثم أبدلوا من ألف (ما) الأولى (ها) كراهة لتكرار اللفظ، فصار (مهما) هذا قول الخليل والبصريين. والثاني: وهو قول الكسائي الأصل (مه) التي بمعنى الكف، أي اكفف دخلت على (ما) التي للجزاء كأنهم قالوا اكفف ما تأتنا به من آية فهو كذا وكذا.

المسألة الثانية: قال ابن عباس: أن القوم لما قالوا لموسى: مهما أتيتنا بآية من ربك، فهي عندنا من باب السحر، ونحن لا نؤمن بها ألبتة، وكان موسى عليه السلام رجلاً حديدًا، فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له، فأرسل عليهم الطوفان الدائم ليلاً ونهارًا سبتًا إلى سبت، حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسًا ولا قمرًا ولا يستطيع الخروج من داره وجاءهم الغرق، فصرخوا إلى فرعون واستغاثوا به، فأرسل إلى موسى عليه السلام وقال: اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرًا واحدًا، فإن كشفت هذا العذاب آمنا بك، فأزال الله عنهم المطر وأرسل الرياح فجففت الأرض، وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط. فقالوا: هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر. فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني إسرائيل فنكثوا العهد، فأرسل الله عليهم الجراد، فأكل النبات وعظم الأمر عليهم حتى صارت عند طيرانها تغطي الشمس، ووقع بعضها على بعض في الأرض ذراعًا، فأكلت النبات، فصرخ أهل مصر، فدعا موسى عليه السلام فأرسل الله تعالى ريحًا فاحتملت الجراد فألقته في البحر، فنظر أهل مصر إلى أن بقية من كلئهم وزرعهم تكفيهم. فقالوا: هذا الذي بقي يكفينا ولا نؤمن بك. فأرسل الله بعد ذلك عليهم القمل، سبتًا إلى سبت، فلم يبق في أرضهم عود أخضر إلا أكلته، فصاحوا وسأل موسى عليه السلام ربه، فأرسل الله عليها ريحًا حارة فأحرقتها، واحتملتها الريح فألقتها في البحر،

فلم يؤمنوا، فأرسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب والأطعمة، فكان الرجل منهم يسقط وعلى رأسه ذراع من الضفادع، فصرخوا إلى موسى عليه السلام، وحلفوا بإلهه لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك، فدعا الله تعالى فأمات الضفادع، وأرسل عليها المطر فاحتملها إلى البحر، ثم أظهروا الكفر والفساد، فأرسل الله عليهم الدم فجرت أنهارهم دمًا فلم يقدروا على الماء العذب، وبنو إسرائيل يجدون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد، فصرخوا وركب فرعون وأشراف قومه إلى أنهار بني إسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فإذا اغترف صار في يده دمًا ومكثوا سبعة أيام في ذلك لا يشربون إلا الدم. فقال فرعون: ﴿لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ﴾ [الأعراف: ١٣٤] إلى آخر الآية، فهذا هو القول المرضي عند أكثر المفسرين، وقد وقع في أكثرها اختلافات. أما الطوفان، فقال الزجاج: الطوفان من كل شيء ما كان كثيرًا محيطًا مطبقًا بالقوم كلهم، كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة، فإنه يقال له طوفان، وكذلك القتل الذريع طوفان، والموت الجارف طوفان. وقال الأخفش: هو فعلان من الطوف، لأنه يطوف بالشيء حتى يعم. قال: وواحده في القياس طوفانه. وقال المبرد: الطوفان مصدر مثل «**الرُّجْحَان والنُّقْصَان**» فلا حاجة إلى أن يطلب له واحدًا.

إذا عرفت هذا فنقول: الأكثرون على أن هذا الطوفان هو المطر الكثير على ما رويناه عن ابن عباس، وقد روى عطاء عنه أنه قال: الطوفان هو الموت، وروى الواحدي رحمه الله بإسناده خبرًا عن النبي ﷺ أنه قال: «**الطُّوفَانُ هُوَ الْمَوْتُ**» وهذا القول مشكل لأنهم لو أميتوا لم يكن لإرسال سائر أنواع العذاب عليهم فائدة، بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول أسباب الموت، مثل المطر الشديد والسيل العظيم وغيرهما، وأما الجراد، فهو معروف والواحدة جرادة، ونبت مجرود قد أكل الجراد ورقه. وقال اللحياني: أرض جردة ومجرودة قد لحسها الجراد، وإذا أصاب الجراد الزرع قيل جرد الزرع وأصل هذا كله من الجرد، وهو أخذك الشيء عن الشيء على سبيل النحت والسحق، ومنه يقال للثوب الذي قد ذهب وبره جرد وأرض جردة لا نبات فيها، وأما القمل، فقد اختلفوا فيه. فقيل هو الدبى الصغار الذي لا أجنحة له، وهي بنات الجراد، وعن سعيد بن جبير كان إلى جنبهم كثيب أعفر فضربه موسى عليه السلام بعصاه فصار قملاً. فأخذت في أبشارهم وأشعارهم وأشفار عيونهم وحواجبهم، ولزم جلودهم كأنه الجدري، فصاحوا وصرخوا وفزعوا إلى موسى فرُفِعَ عنهم، فقالوا: قد تيقنا الآن أنك ساحر عليم. وعزة فرعون لا نؤمن بك أبدًا، وقرأ الحسن (والقَمْلَ) بفتح القاف، وسكون الميم. يريد القمل المعروف. وأما الدم فما ذكرناه. ونقل صاحب (الكشاف) أنه قيل: سلط الله عليهم الرعاف. وروي أن موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات.

وأما قوله تعالى: ﴿ءَايَٰتٖ مُّفَصَّلَٰتٖ﴾ ففيه وجوه: أحدها: ﴿مُّفَصَّلَٰتٖ﴾ أي مبينات ظاهرات لا يشكل على عاقل أنها من آيات الله التي لا يقدر عليها غيره، وثانيها: ﴿مُّفَصَّلَٰتٖ﴾ أي فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه أحوالهم وينظر أيقبلون الحجة؟ والدليل: أو يستمرون على الخلاف والتقليد. قال المفسرون: كان العذاب يبقى عليهم من السبت إلى السبت، وبين العذاب إلى العذاب شهر، فهذا معنى قوله: ﴿ءَايَٰتٖ مُّفَصَّلَٰتٖ﴾ قال الزجاج: وقوله: ﴿ءَايَٰتٖ﴾ منصوبة على الحال. وقوله: ﴿فَٱسۡتَكۡبَرُواْ﴾ يريد عن عبادة الله ﴿وَكَانُواْ قَوۡمٗا مُّجۡرِمِينَ﴾ مصرين على الجرم والذنب. ونقل أيضًا أن هذه الأنواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بقوم فرعون، وكان بنو إسرائيل منها في أمان وفراغ، ولا شك أن كل واحد منها فهو في نفسه معجز، واختصاصه بالقبطي دون الإسرائيلي معجز آخر.

فإن قال قائل: لما علم الله تعالى من حال أولئك الأقوام أنهم لا يؤمنون بتلك المعجزات، فما الفائدة في تواليها وإظهار الكثير منها؟ وأيضًا فقوم محمد ﷺ طلبوا المعجزات فما أجيبوا فما الفرق.

والجواب: أما على قول أصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وأما على قول المعتزلة في رعاية الصلاح، فلعله علم من قوم موسى أن بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة، وعلم من قوم محمد ﷺ أن أحدًا منهم لا يزداد بعد ظهور تلك المعجزات الظاهرة إلا كفرًا وعنادًا، فظهر الفرق، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيۡهِمُ ٱلرِّجۡزُ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَۖ لَئِن كَشَفۡتَ عَنَّا ٱلرِّجۡزَ لَنُؤۡمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرۡسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾ فَلَمَّا كَشَفۡنَا عَنۡهُمُ ٱلرِّجۡزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ إِذَا هُمۡ يَنكُثُونَ ﴿١٣٥﴾﴾

اعلم أنا ذكرنا معنى الرجز عند قوله: ﴿فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٥٩] في سورة البقرة وهو اسم للعذاب، ثم إنهم اختلفوا في المراد بهذا الرجز فقال بعضهم: إنه عبارة عن الأنواع الخمسة المذكورة من العذاب الذي كان نازلاً بهم. وقال سعيد بن جبير (الرجز) معناه: الطاعون وهو العذاب الذي أصابهم فمات به من القبط سبعون ألف إنسان في يوم واحد، فتركوا غير مدفونين، واعلم أن القول الأول أقوى لأن لفظ ﴿ٱلرِّجۡزُ﴾ لفظ مفرد محلي بالألف واللام فينصرف إلى المعهود السابق، وههنا المعهود السابق هو الأنواع الخمسة التي تقدم ذكرها، وأما غيرها فمشكوك فيه، فحمل اللفظ على المعلوم أولى من حمله على المشكوك فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه تعالى بيَّن ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة، لأنهم تارة يكذبون موسى عليه السلام، وأخرى عند الشدائد يفزعون إليه فزع الأمة إلى نبيها ويسألونه أن يسأل ربه رفع ذلك العذاب عنهم، وذلك يقتضي أنهم سلموا إليه كونه نبيًّا مجاب الدعوة، ثم بعد زوال

تلك الشدائد يعودون إلى تكذيبه والطعن فيه، وأنه إنما يصل إلى مطالبه بسحره، فمن هذا الوجه يظهر أنهم يناقضون أنفسهم في هذه الأقاويل.

وأما قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَۖ﴾ فقال صاحب (الكشاف): ما في قوله: ﴿بِمَا عَهِدَ عِندَكَۖ﴾ مصدرية والمعنى: بعهده عندك وهو النبوة، وفي هذه الباء وجهان:

الوجه الأول: أنها متعلقة بقوله: ﴿ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ والتقدير ﴿ٱدۡعُ لَنَا﴾ متوسلاً إليه بعهده عندك.

والوجه الثاني: في هذه الباء أن تكون قسمًا وجوابها قوله: ﴿لَنُؤۡمِنَنَّ لَكَ﴾ أي أقسمنا بعهد الله عندك ﴿لَئِن كَشَفۡتَ عَنَّا ٱلرِّجۡزَ لَنُؤۡمِنَنَّ لَكَ﴾ وقوله: ﴿وَلَنُرۡسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ كانوا قد أخذوا بني إسرائيل بالكد الشديد فوعدوا موسى عليه السلام على دعائه بكشف العذاب عنهم الإيمان به والتخلية عن بني إسرائيل وإرسالهم معه يذهب بهم أين يشاء. وقوله: ﴿فَلَمَّا كَشَفۡنَا عَنۡهُمُ ٱلرِّجۡزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ﴾ المعنى أنا ما أزلنا عنهم العذاب مطلقًا، وما كشفنا عنهم الرجز في جميع الوقائع، بل إنما أزلنا عنهم العذاب إلى أجل معين، وعند ذلك الأجل لا نزيل عنهم العذاب بل نهلكهم به وقوله: ﴿إِذَا هُمۡ يَنكُثُونَ﴾ هو جواب لما يعني فلما كشفنا عنهم فاجئوا النكث وبادروه ولم يؤخروه كما كشفنا عنهم نكثوا.

قوله تعالى: ﴿فَٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ فَأَغۡرَقۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡيَمِّ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ ١٣٦﴾

واعلم أن المعنى أنه تعالى، لما كشف عنهم العذاب من قبل مرات وكرات ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم، ثم بلغوا الأجل المؤقت انتقم منهم بأن أهلكهم بالغرق، والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب، واليم: البحر، قال صاحب (الكشاف): اليم البحر الذي لا يدرك قعره، وقيل: هو لجة البحر ومعظم مائه، واشتقاقه من التيمم، لأن المستقين به يقصدونه وبيَّن تعالى بقوله: ﴿بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ أن ذلك الانتقام هو لذلك التكذيب. وقوله: ﴿وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ﴾ اختلفوا في الكناية في عنها فقيل إنها عائدة إلى النقمة التي دل عليها قوله: ﴿فَٱنتَقَمۡنَا﴾ والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين، وقيل الكناية عائدة إلى الآيات وهو اختيار الزجاج. قال: لأنهم كانوا لا يعتبرون بالآيات التي تنزل بهم.

فإن قيل: الغفلة ليست من فعل الإنسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة.

قلنا: المراد بالغفلة هنا الإعراض عن الآيات وعدم الالتفات إليها، فهم أعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها.

فإن قيل: أليس قد ضموا إلى التكذيب والغفلة معاصٍ كثيرة؟ فكيف يكون الانتقام لهذين دون غيرهما.

قلنا: ليس في الآية بيان أنه تعالى انتقم منهم لهذين معًا دلالة على نفي ما عداه، والآية تدل

على أن الواجب في الآيات النظر فيها، ولذلك ذمهم بأن غفلوا عنها، وذلك يدل على أن التقليد طريق مذموم.

قوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ ۝١٣٧﴾

اعلم أن موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني إسرائيل قوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[الأعراف: ١٢٩] فههنا لما بيَّن تعالى إهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة، بيَّن ما فعله بالمؤمنين من الخيرات، وهو أنه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم فقال: ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا﴾ والمراد من ذلك الاستضعاف أنه كان يقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الأعمال الشاقة، واختلفوا في معنى مشارق الأرض ومغاربها، فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام. ومصر ومغاربها، لأنها هي التي كانت تحت تصرف فرعون لعنه الله، وأيضًا قوله: ﴿ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا﴾ المراد باركنا فيها بالخصب وسعة الأرزاق وذلك لا يليق إلا بأرض الشام.

والقول الثاني: المراد جملة الأرض وذلك لأنه خرج من جملة بني إسرائيل داود وسليمان وقد ملك الأرض، وهذا يدل على أن الأرض ههنا اسم الجنس. وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ قيل المراد من ﴿كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ قوله: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[القصص: ٥] إلى قوله: ﴿مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ﴾[القصص: ٦] والحسنى تأنيث الأحسن صفة للكلمة، ومعنى تمت على بني إسرائيل، مضت عليهم واستمرت، من قولهم تم عليك الأمر إذا مضى عليك. وقيل: معنى تمام الكلمة الحسنى إنجاز الوعد الذي تقدم بإهلاك عدوهم واستخلافهم في الأرض، وإنما كان الإنجاز تمامًا للكلام لأن الوعد بالشيء يبقى كالشيء المعلق. فإذا حصل الموعود به فقد تم لك الوعد وكمل وقوله: ﴿بِمَا صَبَرُوا۟﴾ أي إنما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم، وحسبك به حاثًّا على الصبر، ودالاًّ على أن من قابل البلاء بالجزع وكله الله إليه، ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج، وقرأ عاصم في رواية (وَتَمَّتْ كَلِماتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ) ونظيره ﴿مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾[النجم: ١٨] وقوله: ﴿وَدَمَّرْنَا﴾ قال الليث: الدمار الهلاك التام. يقال: دمر القوم يدمرون دمارًا أي هلكوا، وقوله: ﴿مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ﴾ قال ابن عباس: يريد الصانع ﴿وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ﴾ قال الزجاج: يقال عرش يعرش ويعرش إذا بني، قيل: وما كانوا يعرشون من الجنات، ومنه قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ﴾[الأنعام: ١٤١] وقيل: ﴿وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ﴾ يرفعون من الأبنية المشيدة في السماء، كصرح هامان وفرعون. وقرئ ﴿يَعْرِشُونَ﴾ بالكسر والضم، وذكر اليزيدي أن الكسر أفصح،

قال صاحب (الكشاف): وبلغني أنه قرأ بعض الناس (يغرسون) من غرس الأشجار وما أحسبه إلا تصحيفًا منه، وهذا آخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بآيات الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿ وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما بيَّن أنواع نعمه على بني إسرائيل بأن أهلك عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم أتبع ذلك بالنعمة العظمى، وهي أن جاوز بهم البحر مع السلامة، ولما بيَّن تعالى في سائر السور كيف سيرهم في البحر مع السلامة، وذلك بأن فلق البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يبسًا بيَّن أن بني إسرائيل لما شاهدوا قومًا يعكفون على عبادة أصنامهم، جهلوا وارتدوا وقالوا لموسى: اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة، ولا شك أن القوم لما شاهدوا المعجزات الباهرة التي أظهرها الله تعالى لموسى على فرعون، ثم شاهدوا أنه تعالى أهلك فرعون وجنوده، وخص بني إسرائيل بأنواع السلامة والكرامة ثم إنهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الخلاف.

أما قوله تعالى: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ﴾ يقال: جاوز الوادي. إذا قطعه وخلَّفه وراءه وجاوز بغيره، عبر به وقرئ (وجَوَّزنا) بمعنى: أجزنا. يقال: أجاز المكان وجوَّزه بمعنى: جازه ﴿فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ﴾ قال الزجاج: يواظبون عليها ويلازمونها. يقال: لكل من لزم شيئًا وواظب عليه، عَكَف يَعكِف ويَعكُف، ومن هذا قيل لملازم المسجد متعكف. وقال قتادة: كان أولئك القوم من لخم، وكانوا نزولاً بالريف. قال ابن جريج: كانت تلك الأصنام تماثيل بقر وذلك أول بيان قصة العجل.

ثم حكى تعالى عنهم أنهم ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ واعلم أن من المستحيل أن يقول العاقل لموسى: اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة وخالقًا ومدبرًا، لأن الذي يحصل بجعل موسى وتقديره: لا يمكن أن يكون خالقًا للعالم ومدبرًا له، ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل والأقرب أنهم طلبوا من موسى عليه السلام أن يعين لهم أصنامًا وتماثيل يتقربون بعبادتها إلى الله تعالى، وهذا القول هو الذي حكاه الله تعالى عن عبدة الأوثان حيث قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

إذا عرفت هذا فلقائل أن يقول: لم كان هذا القول كفرًا؟ فنقول: أجمع كل الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر، سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلهًا للعالم، أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى لأن العبادة نهاية التعظيم، ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام والإكرام.

فإن قيل: فهذا القول صدر من كل بني إسرائيل أو من بعضهم؟

قلنا: بل من بعضهم، لأنه كان مع موسى عليه السلام السبعون المختارون وكان فيهم من يرتفع عن مثل هذا السؤال الباطل.

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه أجابهم فقال: ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ وتقرير هذا الجهل ما ذكر أن العبادة غاية التعظيم، فلا تليق إلا بمن يصدر عنه غاية الإنعام، وهي بخلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل، وخلق الأشياء المنتفع بها، والقادر على هذه الأشياء ليس إلا الله تعالى، فوجب أن لا تليق العبادة إلا به.

فإن قالوا: إذا كان مرادهم بعبادة تلك الأصنام التقرُّب بها إلى تعظيم الله تعالى، فما الوجه في قبح هذه العبادة؟

قلنا: فعلى هذا التقدير: لم يتخذوها آلهة أصلاً وإنما جعلوها كالقبلة، وذلك ينافي قولهم ﴿ ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ واعلم أن (ما) في قوله: ﴿ كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ يجوز أن تكون مصدرية أي كما ثبت لهم آلهة، ويجوز أن تكون موصولة، وفي قولهم: (لهم) ضمير يعود إليه، و (آلهة) بدل من ذلك الضمير تقديره: كالذي هو لهم آلهة.

ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال: ﴿ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ﴾ قال الليث: التبار الهلاك. يقال: تبر الشيء يتبر تبارًا والتتبير: الإهلاك، ومنه قوله تعالى: ﴿تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٩]ويقال للذهب المنكسر المتفتت: التبر فقوله: ﴿ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ﴾ أي مهلك مدمر، وقوله: ﴿ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ قيل: البطلان عدم الشيء، إما بعدم ذاته أو بعدم فائدته ومقصوده، والمراد من بطلان عملهم: أنه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر، وتحقيق القول في هذا الباب أن المقصود من العبادة أن تصير المواظبة على تلك الأعمال سببًا لاستحكام ذكر الله تعالى في القلب حتى تصير تلك الروح سعيدة بحصول تلك المعرفة فيها. فإذا اشتغل الإنسان بعبادة غير الله تعالى، تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببًا لإعراض القلب عن ذكر الله تعالى؛ وإذا ظهر هذا التحقيق ظهر أن الاشتغال بعبادة غير الله متبر وباطل، وضائع وسعى في تحصيل ضد هذا الشيء ونقيضه، لأنا بينا أن المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله تعالى في القلب، والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب، فكان هذا ضدًّا للغرض ونقيضًا للمطلوب والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٤٠﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنهم لما قالوا له: ﴿ ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ فهو عليه السلام ذكر في الجواب وجوهًا: أولها: أنه حكم عليهم بالجهل فقال: ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ وثانيها: أنه قال: ﴿ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ﴾ أي سبب للخسران والهلاك. وثالثها:

أنه قال: ﴿وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ أي هذا العمل الشاق لا يفيدهم نفعًا في الدنيا والدين. ورابعها: ما ذكره في هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الإنكار والتوبيخ فقال: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ والمعنى: أن الإله ليس شيئًا يطلب ويلتمس ويتخذ، بل الإله هو الله الذي يكون قادرًا على الإنعام بالإيجاد وإعطاء الحياة وجميع النعم، وهو المراد من قوله: ﴿وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فهذا الموجود هو الإله الذي يجب على الخلق عبادته، فكيف يجوز العدول عن عبادته إلى عبادة غيره. قال الواحدي رحمه الله: يقال: بغيت فلانًا شيئًا وبغيت له. قال تعالى: ﴿يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ﴾[التوبة: ٤٧] أي يبغون لكم، وفي انتصاب قوله: ﴿إِلَٰهًا﴾ وجهان:

أحدهما: الحال كأنه قيل: أطلب لكم غير الله معبودًا، ونصب (غير) في هذا الوجه على المفعول به.

الثاني: أن ينصب (إلهًا) على المفعول به (وغير) على الحال المقدمة التي لو تأخرت كانت صفة كما تقول: أبغيكم إلهًا غير الله. وقوله: ﴿وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فيه قولان:

الأول: المراد أنه تعالى فضلهم على عالمي زمانهم.

الثاني: أنه تعالى خصهم بتلك الآيات القاهرة ولم يحصل مثلها لأحد من العالمين، وإن كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال، ومثاله: رجل تعلم علمًا واحدًا وآخر تعلم علومًا كثيرة سوى ذلك العلم، فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك الواحد، إلا أن صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد في الحقيقة.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ۖ يُقَتِّلُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿١٤١﴾﴾

واعلم أن هذه الآية مفسرة في سورة البقرة، والفائدة في ذكرها في هذا الموضع أنه تعالى هو الذي أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة، فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله تعالى والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ أبو عمرو: (وعدنا) بغير ألف، والباقون (واعدنا) بالألف على المفاعلة، وقد مر بيان هذه القراءة في سورة البقرة.

المسألة الثانية: اعلم أنه روي أن موسى عليه السلام وعد بني إسرائيل وهو بمصر: إن أهلك الله عدوهم أتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون، فلما هلك فرعون سأل موسى ربه الكتاب، فهذه الآية في بيان كيفية نزول التوراة، واعلم أنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [البقرة: ٥١] وذكر تفصيل تلك الأربعين في هذه الآية.

فإن قيل: وما الحكمة ههنا في ذكر الثلاثين ثم إتمامها بعشر؟ وأيضًا فقوله: ﴿فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ كلام عار عن الفائدة، لأن كل أحد يعلم أن الثلاثين مع العشر يكون أربعين.

قلنا: أما الجواب عن السؤال الأول فهو من وجوه:

الوجه الأول: أنه تعالى أمر موسى عليه السلام بصوم ثلاثين يومًا وهو شهر ذي القعدة فلما أتم الثلاثين أنكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فأفسدته بالسواك فأوحى الله تعالى إليه أما علمت أن خلوف فم الصائم أطيب عندي من ريح المسك[1]، فأمره الله تعالى أن يزيد عليها عشرة أيام من ذي الحجة لهذا السبب.

والوجه الثاني: في فائدة هذا التفصيل أن الله أمره أن يصوم ثلاثين يومًا وأن يعمل فيها ما يقربه إلى الله تعالى، ثم أنزلت التوراة عليه في العشر البواقي، وكلمه أيضًا فيه. فهذا هو الفائدة في تفصيل الأربعين إلى الثلاثين وإلى العشرة.

والوجه الثالث: ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني في سورة طه ما دل على أن موسى عليه السلام بادر إلى ميقات ربه قبل قومه، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَعْجَلَكَ عَن قَوْمِكَ يَٰمُوسَىٰ ۝٨٣ قَالَ هُمْ أُوْلَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِي﴾ [طه: ٨٣، ٨٤] فجائز أن يكون موسى أتى الطور عند تمام الثلاثين، فلما أعلمه الله تعالى خبر قومه مع السامري، رجع إلى قومه قبل تمام ما وعده الله تعالى، ثم عاد إلى الميقات في عشرة أخرى، فتم أربعون ليلة.

والوجه الرابع: قال بعضهم: لا يمتنع أن يكون الوعد الأول حضره موسى عليه السلام وحده، والوعد الثاني حضر المختارون معه ليسمعوا كلام الله تعالى، فصار الوعد مختلفًا لاختلاف حال الحاضرين والله أعلم.

والجواب عن السؤال الثاني: أنه تعالى إنما قال: ﴿أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ إزالة التوهم أن ذلك العشر من الثلاثين لأنه يحتمل أتممناها بعشر من الثلاثين، كأنه كان عشرين، ثم أتمه بعشر، فصار ثلاثين، فأزال هذا الإيهام.

أما قوله تعالى: ﴿فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾

ففيه بحثان:

البحث الأول: الفرق بين الميقات وبين الوقت، أن الميقات ما قدر فيه عمل من الأعمال،

(١) لم أجد مسندًا أو في كتب السنن بل هو عند التفسير بغير إسناد.

والوقت وقت للشيء قَدَّرة مقدر أو لا .

والبحث الثاني: قوله : ﴿أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ نصب على الحال أي تم بالغًا هذا العدد .

وأما قوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ﴾ فقوله : ﴿هَٰرُونَ﴾ عطف بيان لأخيه وقرئ بالضم على النداء ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ كن خليفتي فيهم ﴿وَأَصْلِحْ﴾ وكن مصلحًا أو ﴿وَأَصْلِحْ﴾ ما يجب أن يصلح من أمور بني إسرائيل ومن دعاك منهم إلى الإفساد فلا تتبعه ولا تطعه .

فإن قيل: إن هرون كان شريك موسى عليه السلام في النبوة، فكيف جعله خليفة لنفسه، فإن شريك الإنسان أعلى حالاً من خليفته ورد الإنسان من المنصب الأعلى إلى الأدون يكون إهانة .

قلنا: الأمر وإن كان كما ذكرتم، إلا أنه كان موسى عليه السلام هو الأصل في تلك النبوة .

فإن قيل: لما كان هارون نبيًا والنبي لا يفعل إلا الإصلاح، فكيف وصاه بالإصلاح .

قلنا: المقصود من هذا الأمر التأكيد كقوله : ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] والله أعلم .

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى بيَّن الفائدة التي لأجلها حضر موسى عليه السلام الميقات وهي أن كلمه ربه، وفي الآية مسائل شريفة عالية من العلوم الإلهية :

المسألة الأولى: دلت الآية على أنه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون في كلام الله تعالى فمنهم من قال : كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة، ومنهم من قال : كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف والأصوات . أما القائلون بالقول الأول فالعقلاء المحصلون، اتفقوا على أنه يجب كونه حادثًا كائنًا بعد أن لم يكن .

وزعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم، وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه، وذلك أني قلت يومًا إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي، والأول : باطل لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية فأما إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون مفيدًا ألبتة، والثاني : يوجب كونها حادثة، لأن الحروف إذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي الأول، فالأول حادث لأن كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والثاني حادث، لأن كل ما كان وجوده متأخرًا عن وجود غيره فهو حادث، فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن

مجرد الحروف والأصوات محدث.

إذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان: الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى، وهو قول الكرامية. الثاني: أن محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغير، وهو قول المعتزلة.

أما القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة. وتلك الصفة قديمة أزلية. والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام. فقالت الأشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقية الأزلية قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسمًا ولا عرضًا، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفًا ولا صوتًا. وقال أبو منصور الماتريدي: الذي سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة، فأما الصفة الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام ألبتة، فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى.

المسألة الثانية: اختلفوا في أنه تعالى كلم موسى وحده أو كلمه مع أقوام آخرين وظاهر الآية يدل على الأول. لأن قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، وقال القاضي: بل السبعون المختارون للميقات سمعوا أيضًا كلام الله تعالى. قال: لأن الغرض بإحضارهم أن يخبروا قوم موسى عليه السلام عما يجري هناك، وهذا المقصود لا يتم إلا عند سماع الكلام وأيضًا فإن تكليم الله تعالى موسى عليه السلام على هذا الوجه معجز، وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره.

المسألة الثالثة: قال أصحابنا هذه الآية تدل على أنه سبحانه يجوز أن يرى وتقريره من أربعة أوجه: الأول: أن الآية دالة على أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولا شك أن موسى عليه السلام يكون عارفًا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى، فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها، وحيث سألها؛ علمنا أن الرؤية جائزة على الله تعالى. قال القاضي: الذي قاله المحصلون من العلماء في ذلك أقوال أربعة: أحدها: ما قاله الحسن وغيره: أن موسى عليه السلام ما عرف أن الرؤية غير جائزة على الله تعالى، قال: ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفًا بربه وبعدله وتوحيده، فلم يبعد أن يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفًا على السمع. وثانيها: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية على لسان قومه، فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسألة عليه يقولون: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فسأل موسى الرؤية لا لنفسه، فلما ورد المنع منها ظهر أن ذلك لا سبيل إليه، وهذه طريقة أبي علي وأبي هاشم. وثالثها: أن موسى عليه السلام سأل ربه من عنده معرفة باهرة باضطرار وأهل هذا التأويل

مختلفون، فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية. ومنهم من يقول: بل سأله إظهار الآيات الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته، وإن كانت من فعله، كما نقوله في معرفة أهل الآخرة، وهو الذي اختاره أبو القاسم الكعبي. ورابعها: المقصود من هذا السؤال أن يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي. وتعاضد الدلائل أمر مطلوب للعقلاء، وهو الذي ذكره أبو بكر الأصم فهذا مجموع أقوال المعتزلة في تأويل هذه الآية. قال أصحابنا أما الوجه الأول، فضعيف ويدل عليه وجوه: الأول: إجماع العقلاء على أن موسى عليه السلام ما كان في العلم بالله أقل منزلة ومرتبة من أراذل المعتزلة، فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله تعالى وفرضنا أن موسى عليه السلام لم يعرف ذلك، كانت معرفته بالله أقل درجة من معرفة كل واحد من أراذل المعتزلة، وذلك باطل بإجماع المسلمين. الثاني: أن المعتزلة يدعون العلم الضروري، بأن كل ما كان مرئيًّا، فإنه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. فإما أن يقال إن موسى عليه السلام حصل له هذا العلم أو لم يحصل له هذا العلم. فإن كان الأول كان تجويزه لكونه تعالى مرئيًّا، يوجب تجويز كونه تعالى حاصلاً في الحيز والجهة، وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة، فيلزمهم كون موسى عليه السلام كافرًا، وذلك لا يقوله عاقل. وإن كان الثاني فنقول: لما كان العلم بأن كل مرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل علما بديهيًّا ضروريًّا، ثم فرضنا أن هذا العلم ما كان حاصلاً لموسى عليه السلام، لزم أن يقال إن موسى عليه السلام لم يحصل فيه جميع العلوم الضرورية، ومن كان كذلك فهو مجنون، فيلزمهم الحكم بأنه عليه السلام، ما كان كامل العقل بل كان مجنونًا وذلك كفر بإجماع الأمة، فثبت أن القول بأن موسى عليه السلام، ما كان عالمًا بامتناع الرؤية مع فرض أنه تعالى ممتنع الرؤية يوجب أحد هذين القسمين الباطلين، فكان القول به باطلاً والله أعلم.

وأما التأويل الثاني: وهو أنه عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه، فهو أيضًا فاسد ويدل عليه وجوه: الأول: أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى: أرهم ينظروا إليك، ولقال الله تعالى: لن يروني، فلما لم يكن كذلك، بطل هذا التأويل. والثاني: أنه لو كان هذا السؤال طلبًا للمحال، لمنعهم عنه كما أنهم لما قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨] منعهم عنه بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨] والثالث: أنه كان يجب على موسى إقامة الدلائل القاطعة على أنه تعالى لا تجوز رؤيته، وأن يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال. فأما أن لا يذكر شيئًا من تلك الدلائل ألبتة، مع أن ذكرها كان فرضًا مضيّقًا، كان هذا نسبة لترك الواجب إلى موسى عليه السلام، وأنه لا يجوز. والرابع: أن أولئك الأقوام الذين طلبوا الرؤية، إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى عليه السلام. أو ما آمنوا بها، فإن كان الأول كفاهم في الامتناع عن ذلك السؤال الباطل، مجرد قول موسى عليه السلام، فلا حاجة إلى هذا السؤال الذي ذكره

موسى عليه السلام، وإن كان الثاني لم ينتفعوا بهذا الجواب لأنهم يقولون له لا نسلم أن الله منع من الرؤية، بل هذا قول افتريته على الله تعالى، فثبت أن على كلا التقديرين لا فائدة للقوم في قول موسى عليه السلام ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾.

وأما التأويل الثالث: فبعيد أيضًا ويدل عليه وجوه: الأول: أن على هذا التقدير يكون معنى الآية أرني أمرًا أنظر إلى أمرك، ثم حذف المفعول والمضاف، إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا، وهو قوله: ﴿أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] فسوف تراني ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾ ولا يجوز أن يحمل جميع هذا على حذف المضاف. الثاني: أنه تعالى أراه من الآية ما لا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم وإظلال الجبل، فكيف يمكن بعد هذه الأحوال طلب آية ظاهرة قاهرة. والثالث: أنه عليه السلام كان يتكلم مع الله بلا واسطة. ففي هذه الحالة كيف يليق به أن يقول: أظهر لي آية قاهرة ظاهرة تدل على أنك موجود؟ ومعلوم أن هذا الكلام في غاية الفساد. الرابع: أنه لو كان المطلوب آية تدل على وجوده، لأعطاه تلك الآية كما أعطاه سائر الآيات ولكان لا معنى لمنعه عن ذلك، فثبت أن هذا القول فاسد.

وأما التأويل الرابع: وهو أن يقال: المقصود منه إظهار آية سمعية تقوي ما دل العقل عليه، فهو أيضًا بعيد، لأنه لو كان المراد ذلك، لكان الواجب أن يقول: أريد يا إلهي أن يقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل، وحيث لم يقل ذلك بل طلب الرؤية. علمنا أن هذه التأويلات بأسرها فاسدة.

الحجة الثانية: من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على أنه تعالى جائز الرؤية وذلك لأنه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال: لا أرى ألا ترى أنه لو كان في يد رجل حجر فقال له إنسان ناولني هذا لآكله، فإنه يقول له هذا لا يؤكل، ولا يقول له لا تأكل. ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة، لقال له: لا تأكلها أي هذا مما يؤكل، ولكنك لا تأكله. فلما قال تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولم يقل: لا أرى، علمنا أن هذا يدل على أنه تعالى في ذاته جائز الرؤية.

الحجة الثالثة: من الوجوه المستنبطة من هذه الآية، أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز، والمعلق على الجائز جائز، فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة. إنما قلنا: إنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز، لأنه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ واستقرار الجبل أمر جائز الوجود في نفسه. فثبت أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز الوجود في نفسه.

إذا ثبت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود في نفسها، لأنه لما كان ذلك الشرط أمرًا جائز الوجود، لم يلزم من فرض وقوعه محال، فبتقدير حصول ذلك الشرط، إما أن يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية أو لا يترتب، فإن ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون

الرؤية جائزة الحصول، وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا في صحة قوله، إنه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية، وذلك باطل.

فإن قيل: إنه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال حركته، واستقرار الجبل حال حركته محال. فثبت أن حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول، لا على شرط جائز الحصول، فلم يلزم صحة ما قلتموه؟ والدليل على أن الشرط هو استقرار الجبل حال حركته أن الجبل إما أن يقال: إنه حال ما جعل استقراره شرطًا لحصول الرؤية كان ساكنًا أو متحركًا، فإن كان الأول، لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط، وحيث لم تحصل علمنا أن الجبل في ذلك الوقت ما كان مستقرًّا، ولما لم يكن مستقرًّا كان متحركًا. فثبت أن الجبل حال ما جعل استقراره شرطًا لحصول الرؤية، كان متحركًا لا ساكنًا. فثبت أن الشرط هو كون الجبل مستقرًّا حال كونه ساكنًا فثبت أن الشرط الذي علق الله تعالى على حصوله حصول الرؤية، هو كون الجبل مستقرًّا حال كونه متحركًا، وأنه شرط محال.

والجواب: هو أن اعتبار حال الجبل من حيث هو مغاير لاعتبار حاله من حيث إنه متحرك أو ساكن، وكونه ممتنع الخلو عن الحركة والسكون لا يمنع اعتبار حاله من حيث إنه متحرك أو ساكن ألا ترى أن الشيء لو أخذته بشرط كونه موجودًا كان واجب الوجود، ولو أخذته بشرط كونه معدومًا كان واجب العدم، فلو أخذته من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه موجودًا أو كونه معدومًا كان ممكن الوجود فكذا ههنا الذي جعل شرطًا في اللفظ هو استقرار الجبل، وهذا القدر ممكن الوجود فثبت أن القدر الذي جعل شرطًا أمر ممكن الوجود جائز الحصول، وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه والله أعلم.

الحجة الرابعة: من الوجوه المستنبطة من هذه الآية في إثبات جواز الرؤية قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ وهذا التجلي هو الرؤية، ويدل عليه وجهان: الأول: إن العلم بالشيء يجلي لذلك الشيء، وإبصار الشيء أيضًا يجلي لذلك الشيء. إلا أن الإبصار في كونه مجليًّا أكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الأكمل أولى. الثاني: أن المقصود من ذكر هذه الآية تقرير أن الإنسان لا يطيق رؤية الله تعالى بدليل أن الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت أجزاؤه ولولا أن المراد من التجلي ما ذكرناه وإلا لم يحصل هذا المقصود. فثبت أن قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ هو أن الجبل لما رأى الله تعالى اندكت أجزاؤه، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه تعالى جائز الرؤية أقصى ما في الباب أن يقال: الجبل جماد والجماد يمتنع أن يرى شيئًا، إلا أنا نقول: لا يمتنع أن يقال: إنه تعالى خلق في ذات الجبل الحياة والعقل والفهم، ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى، والدليل عليه أنه تعالى قال: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ: ١٠] وكونه مخاطبًا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل فيه فكذا ههنا، فثبت بهذه الوجوه الأربعة دلالة هذه الآية على أنه تعالى جائز الرؤية. أما

المعتزلة فقالوا: إنه ثبت بالدلائل العقلية والسمعية أنه تعالى تمتنع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر إلى التأويلات.

أما دلائلهم العقلية فقد بينا في الكتب العقلية ضعفها وسقوطها، فلا حاجة هنا إلى ذكرها. وأما دلائلهم السمعية فأقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قد سبق في سورة الأنعام ما في هذه الآية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة. واعلم أن القوم تمسكوا بهذه الآية على عدم الرؤية من وجوه: الأول: التمسك بقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ وتقرير الاستدلال أن يقال: إن هذه الآية تدل على أن موسى عليه السلام لا يرى الله ألبتة لا في الدنيا ولا في القيامة، ومتى ثبت هذا ثبت أن أحدًا لا يراه ألبتة ومتى ثبت هذا ثبت أنه تعالى يمتنع أن يرى، فهذه مقدمات ثلاثة.

أما المقدمة الأولى: فتقريرها من وجوه: الأول: ما نقل عن أهل اللغة أن كلمة (لن) للتأبيد. قال الواحدي رحمه الله: هذه دعوى باطلة على أهل اللغة، وليس يشهد بصحته كتاب معتبر، ولا نقل صحيح. وقال أصحابنا: الدليل على فساده قوله تعالى في صفة اليهود ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] مع أنهم يتمنون الموت يوم القيامة. والثاني: أن قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ يتناول الأوقات كلها بدليل صحة استثناء أي وقت أريد من هذه الكلمة، ومقتضى الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا أيضًا ضعيف، لأن تأثير الاستثناء في صرف الصحة لا في صرف الوجوب على ما هو مقرر في أصول الفقه. الثالث: أن قوله لن أفعل كذا، يفيد تأكيد النفي، ومعناه أن فعله ينافي حالته كقوله تعالى: ﴿لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣] وهذا يدل على أن الرؤية منافية للإلهية، والجواب: أن ﴿لَن﴾ لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه، والسؤال إنما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال. فكان قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ نفيًا لذلك المطلوب، فأما أن يفيد النفي الدائم فلا. فهذه جملة الكلام في تقرير هذه المسألة.

أما المقدمة الثانية: فقالوا: القائل اثنان: قائل يقول: إن المؤمنين يرون الله وموسى أيضًا يراه، وقائل ينفي الرؤية عن الكل، أما القول بإثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للإجماع وهو باطل.

وأما المقدمة الثالثة: فهي أن كل من نفى الوقوع نفى الصحة، فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع قول على خلاف الإجماع وهو باطل. واعلم أن بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الأولى، فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية.

الحجة الثانية للقوم: أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه خر صعقًا، ولو كانت الرؤية جائزة. فلم خر عند سؤالها صعقًا؟

والحجة الثالثة: أنه عليه السلام لما أفاق قال سبحانك، وهذه الكلمة للتنزيه، فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره، والذي تقدم ذكره هو رؤية الله تعالى، فكان

قوله: ﴿سُبۡحَـٰنَكَ﴾ تنزيهًا له عن الرؤية فثبت بهذا أن نفي الرؤية تنزيه الله تعالى وتنزيه الله إنما يكون عن النقائص والآفات، فوجب كون الرؤية من النقائص والآفات، وذلك على الله محال. فثبت أن الرؤية على الله ممتنعة.

والحجة الرابعة: قوله تعالى حكاية عن موسى لما أفاق أنه قال: ﴿تُبۡتُ إِلَيۡكَ﴾ ولولا أن طلب الرؤية ذنب لما تاب منه، ولولا أنه ذنب ينافي صحة الإسلام لما قال: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾.

واعلم أن أصحابنا قالوا: الرؤية كانت جائزة، إلا أنه عليه السلام سألها بغير الإذن وحسنات الأبرار سيئات المقربين، فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه، فهذا جملة الكلام في هذه الآية. والله أعلم بالصواب.

المسألة الرابعة: في البحث عن هذه الآية. نقل عن ابن عباس أنه قال: جاء موسى عليه السلام ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقي السبعون في أسفل الجبل، وكلم الله موسى وكتب له في الألواح كتابًا وقربه نجيًّا، فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه، فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ قال صاحب (الكشاف): ثاني مفعولي (أرني) محذوف، أي (أرني) نفسك (أنظر إليك) وفي لفظ الآية سؤالات:

السؤال الأول: النظر: إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة السليمة إلى جانب المرئي التماسًا لرؤيته، وعلى التقدير الأول: يكون المعنى أرني حتى أراك، وهذا فاسد، وعلى التقدير الثاني: يكون المعنى أرني حتى أقلب الحدقة إلى جانبك وهذا فاسد لوجهين: أحدهما: أنه يقتضي إثبات الجهة لله تعالى. والثاني: أن تقليب الحدقة إلى جهة المرئي مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد.

والجواب: أن قوله: (أرنى) معناه اجعلني متمكنًا من رؤيتك حتى أنظر إليك وأراك.

السؤال الثاني: كيف قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولم يقل لن تنظر إلي، حتى يكون مطابقًا لقوله: ﴿أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾.

والجواب: أن النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه.

والسؤال الثالث: كيف اتصل الاستدراك في قوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾ بما قبله؟

والجواب: المقصود منه تعظيم أمر الرؤية وأن أحدًا لا يقوى على رؤية الله تعالى إلا إذا قواه الله تعالى بمعونته وتأييده، ألا ترى أنه لما ظهر أثر التجلي والرؤية للجبل اندك وتفرق، فهذا من هذا الوجه يدل على تعظيم أمر الرؤية.

أما قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾ فقال الزجاج: (تجلى) أي ظهر وبان، ومنه يقال جلوت العروس إذا أبرزتها، وجلوت المرآة والسيف إذا أزلت ما عليهما من الصدأ، وقوله: ﴿جَعَلَهُۥ دَكّٗا﴾ قال الزجاج: يجوز (دكًا) بالتنوين و(دكاء) بغير تنوين أي جعله مدقوقًا مع الأرض

يقال: دككت الشيء إذا دققته أدكه دكًا، والدكاء والدكاوات: الروابي التي تكون مع الأرض ناشزة. فعلى هذا، الدك مصدر، والدكاء اسم. ثم روى الواحدي بإسناده عن الأخفش في قوله: ﴿جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ أنه قال: دكه دكًّا مصدر مؤكد، ويجوز جعله ذا دك. قال ومن قرأ (دكاء) ممدودًا أراد جعله دكاء أي أرضًا مرتفعة، وهو موافق لما روي عن ابن عباس أنه قال: جعله ترابًا. وقوله: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ قال الليث: الصعق مثل الغشي يأخذ الإنسان، والصعقة الغشية. يقال: صَعِقَ الرجل وصُعِقَ، فمن قال صَعِق فهو صَعِقٌ. ومن قال صُعِقَ فهو مصعوق. ويقال أيضًا: صَعِقَ إذا مات، ومنه قوله تعالى: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٨] فسروه بالموت. ومنه قوله: ﴿يَوْمَهُمُ ٱلَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾ [الطور: ٤٥] أي يموتون. قال صاحب (الكشاف): صعق أصله من الصاعقة، ويقال لها: الصاقعة من صقعه إذا ضربه على رأسه.

إذا عرفت هذا فنقول: فسر ابن عباس قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ بالغشي، وفسره قتادة بالموت، والأول أقوى، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ﴾ قال الزجاج: ولا يكاد يقال للميت: قد أفاق من موته، ولكن يقال للذي يغشى عليه: أنه أفاق من غشيه، لأن الله تعالى قال في الذين ماتوا: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٦].

أما قوله: ﴿قَالَ سُبْحَٰنَكَ﴾ أي تنزيهًا لك عن أن يسألك غيرك شيئًا بغير إذنك، ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ وفيه وجهان: الأول: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ من سؤال الرؤية في الدنيا. الثاني: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ من سؤال الرؤية بغير إذنك ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ بأنك لا ترى في الدنيا، أو يقال: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ بأنه لا يجوز السؤال منك إلا بإذنك.

قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾

اعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه، وأمره أن يشتغل بشكرها كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية، وانظر إلى سائر أنواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها. والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية، وهذا أيضًا أحد ما يدل على أن الرؤيا جائزة على الله تعالى، إذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة، واعلم أن الاصطفاء استخلاص الصفوة فقوله: ﴿ٱصْطَفَيْتُكَ﴾ أي اتخذتك صفوة على الناس، قال ابن عباس: يريد فضلتك على الناس، ولما ذكر أنه تعالى اصطفاه ذكر الأمر الذي به حصل هذا الاصطفاء فقال: ﴿بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ قرأ ابن كثير ونافع (برسالتي) على الواحد والباقون ﴿بِرِسَٰلَٰتِي﴾ على الجمع، وذلك أنه تعالى أوحى إليه مرة بعد أخرى، ومن قرأ (برسالتي) فلأن الرسالة تجري مجرى المصدر، فيجوز إفرادها في موضع الجمع، وإنما قال:

﴿ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ ولم يقل على الخلق، لأن الملائكة قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام.

فإن قيل: كيف اصطفاه على الناس برسالاته مع أن كثيرًا من الناس قد ساواه في الرسالة؟

قلنا: إنه تعالى بيَّن أنه خصه من دون الناس بمجموع الأمرين، وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة، وهذا المجموع ما حصل لغيره، فثبت أنه إنما حصل التخصيص ههنا لأنه سمع ذلك الكلام بغير واسطة، وإنما كان الكلام بغير واسطة سببًا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر، لأن من سمع كلام الملك العظيم من فاق فيه كان أعلى حالاً وأشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب، ولما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة. قال: ﴿فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ يعني فخذ هذه النعمة، ولا يضيق قلبك بسبب منعك الرؤية، واشتغل بشكر الفوز بهذه النعمة والاشتغال بشكرها إنما يكون بالقيام بلوازمها علمًا وعملاً والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡعِظَةٗ وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ فَخُذۡهَا بِقُوَّةٖ وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ سَأُوْرِيكُمۡ دَارَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ١٤٥﴾

اعلم أنه تعالى لما بيَّن أنه خص موسى -عليه السلام- بالرسالة ذكر في هذه الآية تفصيل تلك الرسالة فقال: ﴿وَكَتَبۡنَا لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ﴾ نقل صاحب (الكشاف) عن بعضهم: أن موسى خر صعقًا يوم عرفة. وأعطاه الله تعالى التوراة يوم النحر، وذكروا في عدد الألواح، وفي جوهرها وطولها أنها كانت عشرة ألواح. وقيل: سبعة. وقيل إنها كانت من زمردة جاء بها جبريل عليه السلام. وقيل من زبرجدة خضراء وياقوتة حمراء. وقال الحسن: كانت من خشب نزلت من السماء. وقال وهب: كانت من صخرة صماء لينها الله لموسى عليه السلام، وأما كيفية الكتابة. فقال ابن جريج: كتبها جبريل بالقلم الذي كتب به الذكر واستمد من نهر النور.

واعلم أنه ليس في لفظ الآية ما يدل على كيفية تلك الألواح، وعلى كيفية تلك الكتابة، فإن ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوي، وجب القول به وإلا وجب السكوت عنه.

وأما قوله: ﴿مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ فلا شبهة فيه أنه ليس على العموم، بل المراد من كل ما يحتاج إليه موسى وقومه في دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والمقابح.

وأما قوله: ﴿مَّوۡعِظَةٗ وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ فهو كالبيان للجملة التي قدمها بقوله: ﴿مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ وذلك لأنه تعالى قسمه إلى ضربين: أحدهما: (موعظة) والآخر (تفصيلاً) لما يجب أن يعلم من الأحكام، فيدخل في الموعظة كل ما ذكره الله تعالى من الأمور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية، وذلك بذكر الوعد والوعيد، ولما قرر ذلك أولاً أتبعه بشرح أقسام الأحكام وتفصيل الحلال والحرام، فقال: ﴿وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ ولما شرح ذلك، قال لموسى: ﴿فَخُذۡهَا بِقُوَّةٖ﴾ أي بعزيمة قوية ونية صادقة، ثم أمره الله تعالى أن يأمر قومه بأن

يأخذوا بأحسنها، وظاهر ذلك أن بين التكليفين فرقًا، ليكون في هذا التفصيل فائدة، ولذلك قال بعض المفسرين: إن التكليف كان على موسى عليه السلام أشد، لأنه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره، وقال بعضهم: بل خصه من حيث كلفه البلاغ والأداء. وإن كان مشاركًا لقومه فيما عداه، وفي قوله: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾. سؤال: وهو أنه تعالى لما تعبد بكل ما في التوراة وجب كون الكل مأمورًا به، وظاهر قوله ﴿يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ يقتضي أن فيه ما ليس بأحسن، وإنه لا يجوز لهم الأخذ به، وذلك متناقض وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها: الأول: أن تلك التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو أحسن، كالقصاص، والعفو، والانتصار، والصبر، أي فمرهم أن يحملوا أنفسهم على الأخذ بما هو أدخل في الحسن، وأكثر للثواب كقوله: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم﴾ [الزمر: ٥٥] وقوله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨].

فإن قالوا: فلما أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن، فقد منع من الأخذ بذلك الحسن، وذلك يقدح في كونه حسنًا فنقول يحمل أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض.

الوجه الثاني: في الجواب قال قطرب ﴿يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ أي بحسنها وكلها حسن لقوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وقول الفرزدق:

بيتا دعائمه أعز وأطول[1]

الوجه الثالث: قال بعضهم: الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح، وأحسن هذه الثلاثة الواجبات والمندوبات.

وأما قوله: ﴿سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾

ففيه وجهان:

الأول: أن المراد التهديد والوعيد على مخالفة أمر الله تعالى، وعلى هذا التقدير: فيه وجهان: الأول: قال ابن عباس والحسن ومجاهد: دار الفاسقين هي جهنم، أي فليكن ذكر جهنم حاضرًا في خاطركم لتحذروا أن تكونوا منهم. والثاني: قال قتادة: سأدخلكم الشام وأريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا إليه من النكال. وقال الكلبي: ﴿دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ هي المساكن التي كانوا يمرون عليها إذا سافروا، من منازل عاد وثمود والقرون الذين أهلكهم الله تعالى.

والقول الثاني: أن المراد الوعد والبشارة بأنه تعالى سيورثهم أرض أعدائهم وديارهم والله أعلم.

---

(١) الفرزدق تقدمت ترجمته.

فهرس